JESUIT-KRAUSS-MCCORMICK LIBRARY
3 9967 00055 8481

VIRGINIA LIBRARY

McCORMICK
THEOLOGICAL SEMINARY
CHICAGO
826 Belden Avenue

KURZER HAND-COMMENTAR

ZUM

ALTEN TESTAMENT

IN VERBINDUNG

MIT

I. BENZINGER, A. BERTHOLET,
K. BUDDE, B. DUHM, H. HOLZINGER, G. WILDEBOER

HERAUSGEGEBEN

VON

D. KARL MARTI
ORD. PROFESSOR DER THEOLOGIE AN DER UNIVERSITÄT BERN.

ABTEILUNG XI:
DAS BUCH JEREMIA.

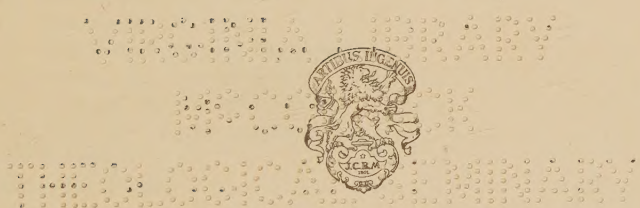
TÜBINGEN UND LEIPZIG
VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
1901.

DAS BUCH JEREMIA

ERKLÄRT

VON

D. BERNH. DUHM
ORD. PROFESSOR DER THEOLOGIE IN BASEL.



TÜBINGEN UND LEIPZIG
VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
1901.

BS
1154
.K870
Vol.11

Das Recht der Übersetzung in fremde Sprachen
behält sich die Verlagsbuchhandlung vor.

VIRGINIA LIBRARY
MCCORMICK
THEOLOGICAL SEMINARY

Druck von W. Drugulin in Leipzig.

1184
K96

INHALT.

	Seite
Inhalt	V
Verzeichnis der Sigla	VI
Vorwort	VII

Einleitung.

I. Allgemeines über das Jeremiabuch	IX
1. Seine Stellung im Kanon	IX
2. Älteste Spuren des Jeremiabuches	IX
3. Die Zusammensetzung des Jeremiabuches	X
II. Die prophetischen Gedichte Jeremias	XI
4. Das Leben Jeremias	XI
5. Die prophetischen Gedichte Jeremias	XII
6. Übersicht über Jeremias Gedichte	XIII
III. Das Buch des Baruch	XIV
7. Baruchs Lebensumstände	XIV
8. Das Buch Baruchs	XV
9. Übersicht über den Inhalt	XVI
IV. Die Ergänzungen zu den Schriften Jeremias und Baruchs	XVI
10. Ihr Zweck und Inhalt	XVI
11. Ihr Wert für die Geschichte	XVII
12. Ihr theologischer Charakter	XVIII
13. Ihr literarischer Charakter	XIX
14. Die Entstehungszeit der Ergänzungen	XX
V. Die Entstehung des Jeremiabuches	XX
15. Die Gruppen des Jeremiabuches	XX
16. Das Buch der Worte Jeremias	XXI
17. Die Anhänge	XXI
18. Die letzte Phase	XXII
VI. Literatur	XXII

Erklärung.

I. Das Buch der „Worte Jeremias“ Cap. 1—25	1—209
II. Der zweite Teil des Buches Jeremia Cap. 26—52	209—382
1) Cap. 26—29 Stücke aus Baruch	209—237
2) Cap. 30 31 Das Tröstungsbüchlein	237—260
3) Cap. 32—45 Stücke aus Baruch	260—336
4) Cap. 46—51 Die zehn Orakel gegen die Heidenvölker	336—377
5) Cap. 52	377—382
Alphabetisches Sachregister	383—391

50137

VERZEICHNIS DER SIGLA.

Act = Acta, Apostelgeschichte.
Am = Amos.
Apk = Apokalypse.
Bar = Baruch.
Chr = Chronik.
Cnt = Canticum.
Dan = Daniel.
Dtn = Deuteronomium.
Eph = Epheserbrief.
Esr = Esra.
Est = Esther.
Ex = Exodus.
Gal = Galaterbrief.
Gen = Genesis.
Hab = Habakuk.
Hag = Haggai.
Hbr = Hebräerbrief.
Hes = Hesekiel.
Hi = Hiob.
Hos = Hosea.
Jak = Jakobusbrief.
Jdc = Judices.
Jdt = Judith.
Jer = Jeremia.
Jes = Jesaja.
Jo = Joel.
Joh = Johannes.
Jon = Jona.
Jos = Josua.
JSir = Jesus Sirach.
Jud = Judasbrief.
Koh = Kohelet.
Kol = Kolosserbrief.
Kor = Korintherbriefe.
Lev = Leviticus.
Lk = Lukas.
Mak = Makkabäer.
Mal = Maleachi.
Mch = Micha.
Mk = Markus.
Mt = Matthäus.
Na = Nahum.
Neh = Nehemia.
Num = Numeri.
Ob = Obadja.
Phl = Philipperbrief.
Phm = Philemonbrief.
Prv = Proverbia.
Ps = Psalmen.
Pt = Petrusbriefe.
Reg = Reges.
Rm = Römerbrief.
Rt = Ruth.
Sach = Sacharja.
Sam = Samuel.
Sap = Sapientia Salomonis.
Th = Thessalonicherbriefe.
Thr = Threni.
Tim = Timotheusbriefe.
Tit = Titusbrief.
Tob = Tobias.
Zph = Zephanja.

BL = Schenkel's Bibel-Lexikon.
HbA = Riehm's Handwörterbuch des bibl. Altertums.
JdTh = Jahrb. f. deutsche Theologie.
JpTh = Jahrbücher f. protest. Theologie.
MNDPV = Mittheil. u. Nachr. des Deutsch. Palästina-Vereins.
RE = Herzog's Real-Encyklop.
SBOT = Haupt's Sacred Books of the Old Testament.
StK = Theol. Studien u. Kritiken.
StW = Theol. Studien aus Württemberg.
ThJ = Tübinger Theol. Jahrb.
ThLZ = Theol. Litteraturzeitung.
ThT = Theol. Tijdschrift.
ZSchw = Meili's Theol. Zeitschrift aus der Schweiz.
ZhTh = Zeitschr. für historische Theologie.
ZlTh = Zeitschr. für lutherische Theologie und Kirche.
ZPK = Zeitschr. für Prot. u. Kirche.
ZTh = Tübinger Zeitschr. f. Theologie.
ZThK = Zeitschr. für Theol. u. Kirche.
ZWL = Luthardt's Zeitschr. für kirchl. Wissenschaft u. kirchl. Leben.
ZwTh = Hilgenfeld's Zeitschrift f. wissenschaftl. Theologie.
ZATW = Stade's Zeitschr. f. alttestamentl. Wissenschaft.
ZDMG = Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Gesellschaft.
ZDPV = Zeitschr. des Deutsch. Palästina-Vereins.

VORWORT.

Die Erklärung des Buches Jeremia zu übernehmen, war für mich eine Art Wagnis, denn ich habe mich vor diesem Buch immer mehr gefürchtet als vor irgend einer anderen alttestamentlichen Schrift. Das Buch enthält die allerherrlichsten prophetischen Dichtungen und zugleich Stücke von recht geringer Qualität; bei jeder Vorlesung traten die Unterschiede stärker für mich hervor und wurde der Autor, Jeremia, für mich rätselhafter. Zwar hatten besonders Stade und Schwally die Unechtheit mancher kleinerer oder grösserer Abschnitte nachgewiesen, aber es blieben genug Perikopen übrig, die einen anscheinend bedeutenden Gedankengehalt mit einer merkwürdig ungeschickten Form verbanden oder auch sachlich mit den unzweifelhaft echten Erzeugnissen Jeremias nicht in Einklang zu bringen waren. Ein Ereignis war für mich das kühne Urteil Smends über Cap. 31; ich habe mich lange dagegen gewehrt, aber schliesslich eingesehen, dass Smend in der Hauptsache Recht hat. Die Folge war, dass ich auch andere Stücke, deren hohe Bedeutung mir ihren jeremianischen Ursprung bis dahin ohne Weiteres verbürgt hatte, kritisch zu untersuchen wagte. Das Endergebnis, dass nämlich dem Jeremia nur prophetische Dichtungen von einer bestimmten Form zuzuschreiben sind, aber keine Prosa oder Halbprosa, habe ich weder vorhergesehen, noch gar tendenziös herbeigeführt. Aber für mich bedeutet es die Befreiung von einem Albdruck; ich glaube jetzt den Jeremia als Menschen, Schriftsteller und Propheten verstehen zu können, soweit man sich anmassen darf, das von einem so grossen Mann zu sagen. Die üblichen unterschiedlichen Entrüstungen und die wunderbarsten Belehrungen ex cathedra werden auch diesmal nicht ausbleiben;

nützen sie nicht, so schaden sie doch auch nicht. Ich habe die volle Überzeugung in der Hauptsache das Richtige gefunden zu haben; manche sichtbaren und unsichtbaren Fragezeichen, die ich stehen lassen musste, werden meine Nachfolger beseitigen; meine Irrtümer und Missgriffe mögen das Schicksal haben, das sie verdienen.

Bernh. Duhm.

McCORMICK
THEOLOGICAL SEMINARY
LIBRARY.

Einleitung.

I. Allgemeines über das Jeremiabuch.

1. Seine Stellung im Kanon. Das Buch Jeremia steht in der LXX mit dem apokryph. Buch Baruch, den Klageliedern und dem apokryph. Brief Jeremiä zwischen dem Zwölfprophetenbuch und Jesaia einerseits und Hesekiel und Daniel andererseits. Die palästinensischen Juden pflegten anfangs immer nur Ein Buch auf eine Rolle zu schreiben (s. BUHL Kanon des AT.s § 10); als sie in nachchristlicher Zeit dazu übergingen, sämtliche Propheten- oder gar sämtliche ATl. Schriften in Einem Bande zu vereinigen, wurde es Sitte, Jeremia vor Hesekiel und Jesaia zu stellen. Die Voranstellung des Buches Jer wird im Traktat Baba bathra so begründet: Jesaia gehe dem Jeremia und Hesekiel zeitlich voran, aber weil die Bücher der Könige mit der Zerstörung endigen und das ganze Buch Jeremia von der Zerstörung handele, seien beide mit einander zu verbinden. Die jetzige Anordnung im hebräischen Kanon, Jesaia Jeremia Hesekiel, die schon JSir 48 49 vorausgesetzt wird und die HIERONYMUS im Prologus galeatus vertritt, beruht hingegen auf dem chronologischen Princip.

2. Älteste Spuren des Jeremiabuches. Von Jeremia wird schon verhältnismässig früh und öfter als von den übrigen schriftstellernden Propheten gesprochen. Aber das erste Citat einer angeblich jeremianischen Weissagung, II Chr 36 21, ist nicht aus unserem jetzigen Jeremiabuch genommen; nirgends erklärt ein Ergänzer, von Jer selber ganz zu schweigen, dass durch die 70 Jahre des Exils die Drohung Lev 26 34 f. erfüllt wurde. Der Chroniker oder vielleicht auch ein Interpolator hat also dies Citat einem uns unbekannten Midrasch entlehnt, der unter dem Namen Jeremia umlief. Ebenso findet sich das zweite Citat, II Chr 36 22 f. (= Esra 1 1 f.), nicht im Jeremia, sondern im Deuterojesaia; danach scheint zu den wahrscheinlich zahlreichen Schriften, die Jeremias Namen trugen, bisweilen auch Jes 40 ff. gerechnet zu sein, wenn man nicht die Annahme vorzieht, dass die Stelle Jes 44 28 in irgend einem Jeremia-Midrasch verwendet worden sei. Dagegen hat die Stelle JSir 49 6 f. unser Jeremiabuch im Auge, nur lässt sich ihr über den Umfang, überhaupt über die Beschaffenheit unseres Buches weiter nichts entnehmen, als dass ihr Verf. schon Jer 1 gelesen hat. Der Verf. von Dan 9 1 ff. liest in „den Schriften", dass Jer die Dauer der Verwüstung Jerusalems auf 70 Jahre bestimmt habe. Vielleicht meint er die Stelle Jer 25 12, doch ist das nicht vollkommen sicher. Denn wir wissen durchaus nicht, was er unter „den Schriften" versteht und ob nicht seine Kenntnis von den

70 Jahren ebenso aus einem Midrasch geflossen ist, wie die Stelle II Chr 36 21. Von den ἀπογραφαί, denen die II Mak 2 über Jer erzählten Sagen entnommen sind, wissen wir nur so viel, dass sie mit unserem Jeremiabuch nichts zu thun haben und wahrscheinlich jünger sind, als die jüngsten Zusätze in ihm (vgl. zu 3 16).

Der Name Jeremia führt also weit über unser Buch Jeremia hinaus. Erinnern wir uns nun noch des Briefes Jeremiä, des Buches Baruch, der Klagelieder, die die LXX ebenfalls dem Jer zuschreibt, so ergiebt sich, dass eine ausgedehnte Jeremialiteratur existierte; und sollte der Chroniker selber die Stelle II Chr 36 21 geschrieben haben, so ist erstens sicher, dass unser Jeremiabuch, wie es jetzt vorliegt, nicht einmal das älteste Buch jener Literatur war, und zweitens möglich, dass es ab und an aus anderen Schriften ergänzt worden ist.

3. Die Zusammensetzung des Jeremiabuches. Trotzdem dürfen wir, obwohl wir die anderen Schriften nur zum Teil kennen, behaupten, dass unser Jeremiabuch die beste Schrift in dieser grossen Literatur war. Denn es enthält erstens die echte Prophetie des alten Propheten Jeremia, und schon diese erhebt es über das ganze übrige Schrifttum. Es enthält zweitens die von Baruch geschriebene Lebensgeschichte Jeremias, mindestens eine grosse Anzahl von Capiteln aus ihr, wahrscheinlich doch die wichtigsten. Auch Baruchs Buch ist ohne Zweifel wertvoller als sämtliche Midrasche und apokryphen Schriften, die jemals mit dem Namen Jeremia prunkten, selbst wenn diese einige gute Tradition und sogar das eine oder andere echte Wort Jeremias enthalten haben sollten. Dagegen lässt sich freilich über den dritten Bestandteil des Jeremiabuches, den wir kurz unter dem nicht überall zutreffenden Namen der „Ergänzungen" zusammenfassen, kein einheitliches Urteil abgeben. Er ist eben nicht einheitlicher Natur, er stammt von vielen Schriftstellern und aus mehreren Jahrhunderten und weist Stücke von dem verschiedensten Wert und Charakter auf. Nur einige Sätze lassen sich zum Voraus aussprechen. 1. Diese Ergänzungen sind mit ganz geringen Ausnahmen (besonders in dem angehängten Cap. 52) nachexilisch und gehen in ihren jüngsten Wucherungen bis auf die Zeit herab, wo die literarische Bewegung, aus der die kanonischen Schriften hervorgingen, zum Stillstand kam, bis in den Anfang des 1. Jahrh.s v. Chr. 2. Die allermeisten Ergänzungen, sowohl die zu der Prophetie Jeremias und zu Baruchs Buche, als auch die mehr selbständig auftretenden, geben sich als „Wort Jahwes", das an Jeremia ergangen sei, setzen demnach die Meinung voraus, dass die Schriftgelehrten berechtigt seien, wirkliche oder vermeintliche Ideen des alten Propheten weiter auszuführen und solche Erweiterungen unter Jeremias Namen zu veröffentlichen, spiegeln aber thatsächlich die Kunst, die Vorstellungen und Interessen der späteren erbaulichen Prophetenliteratur und der synagogalen Predigt wider. 3. Sie beschäftigen sich grösstenteils mit dem, was in II Reg über den Untergang Nordisraels und Judas berichtet wird, sprechen, bis auf die einzelnen Redensarten und Wendungen hinab, dieselbe Sprache und vertreten dieselben Anschauungen, die wir in den jüngsten („deuteronomistischen") Bestandteilen der Prophetae priores finden, und dies in dem Masse, dass man zu dem Schluss gedrängt wird, es möchten dieselben Hände am Buch Jeremia wie an den Geschichtsbüchern gearbeitet haben und es beruhe die alte mischnische Ordnung, die das Buch Jer an II Reg anschloss, wenn nicht auf etwelcher Tradition, so doch auf guter Beobachtung.

II. Die prophetischen Gedichte Jeremias.

1. Über das **Leben Jeremias** erfahren wir einiges aus seinen Dichtungen, anderes und mehr aus der Schrift seines Freundes Baruch, während die späteren Sagen, die zum Teil schon im Buch Jeremia auftauchen (s. zu 40 1), unberücksichtigt bleiben dürfen. Sohn des sonst unbekannten Hilkia, aus der Priesterfamilie von Anathoth, muss Jer, wenn er im Jahr 626 ein junger Mann war, um rund 650 geboren sein; er ist wahrscheinlich ein Nachkomme des berühmten Priestergeschlechts Eli I Sam 1 ff., da der letzte Elide, der die höchste Priesterwürde an der Jahwelade bekleidete, Abjathar, in Anathoth begütert war und dort auf Anweisung Salomos seinen Wohnsitz nahm (s. zu 1 1 ff.). Er fühlt sich als Benjaminiten und bekundet eine gewisse Vorliebe für die Rahelstämme (s. zu 31 20). Dass er seine Jugendzeit in der Landschaft verlebt hat, geht deutlich aus seinen Dichtungen hervor, die einen so ausgeprägten Natursinn verraten, dass man sagen darf, Jeremia wäre, wenn Gott ihn nicht für das Prophetenamt ausersehen hätte, der grösste Idyllendichter Israels geworden. Prophet wurde er in einer Zeit, als die namentlich von Hosea geschilderte religiöse Degeneration der israelitischen Bauernschaft ihre höchste Steigerung erfahren hatte und als die Einfälle der nordischen Räuber, der skythischen Reiterscharen, ganz Vorderasien beunruhigten. Auch als Prophet hat Jeremia zuerst noch in seiner Heimat gewirkt, hat dort seine ersten Gedichte geschrieben und ist wohl auch mit dem ihm eigenen schlichten Freimut persönlich gegen die religiösen und sittlichen Verirrungen seiner Umgebung aufgetreten und darum, wie es scheint, heftigen Anfeindungen seiner Landsleute ausgesetzt gewesen (s. zu 11 18 ff.). Noch zu Lebzeiten Josias dürfte er nach Jerusalem übergesiedelt sein. Hier beginnt er, als von Jahwe bestellter „Metallprüfer", den sittlichen Zustand der Hauptstadt zu untersuchen (5 1 ff.), und scheint ihn schlimmer zu finden als den der Landschaft (s. zu 6 1). In der letzteren hatte er das Volk einem rohen, wollüstig grausamen Lokalkult huldigen sehen, über dem die alte reine Jahwereligion fast ganz vergessen wurde, in der Hauptstadt fand er eine frivole, verlogene, blasierte, ehebrecherische Bevölkerung, die mit dem Schwur bei Jahwe spielte und die schwarzseherischen Propheten verlachte. Diese Wahrnehmungen gaben ihm die Aufklärung über die Gesichte von einer völligen Verwüstung des Landes, die ihn gepeinigt und die er mit der von den Skythen drohenden Gefahr kombiniert hatte. Eine Gegnerschaft aber, auf die er wohl nicht vorbereitet gewesen war, erstand ihm in den einseitigen Anhängern jener Reform, die auf Grund des 621 aufgefundenen Deuteronomiums im Reiche Juda durchgeführt war. Viele „Priester und Propheten" und die jetzt zum erstenmal genannten „Schriftgelehrten" glaubten die Zeit des Heils gekommen, Jer aber war nicht der Meinung, dass die neue Thora, die noch dazu von den Schriftgelehrten „zur Lüge gemacht wurde", der Weisheit höchster Schluss sei (8 8 f.), sondern verlangte nach wie vor eine sittliche Umkehr, ohne die das Volk zu Grunde gehen werde. Als er nach der Schlacht bei Megiddo, dem Tode des Josia, der Absetzung des Joahas und der Einsetzung des Jojakim durch den Pharao Necho (um 608) dem Geschrei: der Tempel Jahwes ist dies, wir sind geborgen! offen entgegentrat und dem Zionstempel das Schicksal des silonischen Gotteshauses androhte, mussten ihn die Laien und die königlichen Beamten, die die Wahrhaftigkeit und Unschuld seiner Erscheinung er-

griff, vor der Wut der Priester und Propheten retten, die seinen Tod verlangten (s. Cap. 26 7 1ff.). Die Schlacht von Karchemisch scheint ihm die Gewissheit gegeben zu haben, dass von der chaldäischen Macht der Untergang seines Volkes zu erwarten sei. Noch in demselben Jahr (604) diktierte er dem Baruch seine bisher wohl nur zum kleinsten Teil veröffentlichten Gedichte und liess sie das folgende Jahr durch ihn im Tempel vorlesen, ein letzter Versuch, das Volk zu warnen und zur Besserung zu bewegen. Jojakim verbrannte eigenhändig die Buchrolle; Jer und Baruch mussten sich vor ihm verbergen, stellten jedoch die Buchrolle mit Zusätzen wieder her (s. Cap. 36). Jer aber erkannte, dass die ans Böse Gewöhnten sich so wenig bessern könnten, wie ein Mohr seine Haut wandeln (13 15–27). Jojakim, Vasall Babels geworden, empörte sich, sein Sohn Jojachin wurde mit der Elite des Volks nach Babel abgeführt, Zedekia von den Chaldäern auf den Thron gesetzt (597). Als in dessen 4. Jahr die Nachbarvölker sich mit Juda gegen Babel verbünden wollten, sprach Jeremia öffentlich für die Unterwerfung und geriet deswegen in Streit mit dem exaltierten Nabi Hananja; den Exulanten in Babel empfahl er, sich dort ruhig auf die Dauer anzubauen (Cap. 27—29). Nachdem Zedekia durch die Kriegspartei zum Freiheitskampf gezwungen war, sagte ihm Jer mehrere Male sein und seines Volkes Geschick vorher und riet ihm, sich den Chaldäern zu ergeben, um das Schlimmste abzuwenden. Während der Belagerung Jerusalems wurde er wegen angeblichen Landesverrats gefangen gesetzt, anfangs im Brunnengewölbe des Kanzlers, dann im Wachthofe der Königsburg; aus dessen schlammiger Cisterne, in der ihn die Fürsten umkommen lassen wollten, rettete ihn Zedekia auf die Mahnung eines Eunuchen (Cap. 37 38 32). Bei der Einnahme Jerusalems (586) wurde er von den Babyloniern dem Statthalter Gedalja überwiesen und lebte mit ihm in Mizpa. Nach dessen Ermordung von dem Mörder Ismael mit weggeschleppt, wurde er von Jochanan und Genossen zwar wieder befreit, musste dann aber mit diesen, so sehr er die Auswanderung widerriet, nach Ägypten ziehen. Hier hören wir noch von ihm, dass er gegen den Afterkult seiner Volksgenossen zu kämpfen hatte; doch scheint Baruch seine Aufzeichnungen vor Jeremias Tode abgeschlossen zu haben (Cap. 39—45).

5. Die prophetischen Gedichte Jeremias. Auch bei Jer ist wie bei den älteren Propheten die mündliche Wirksamkeit noch die Hauptsache; sie scheint bei ihm einen zurückhaltenderen, man möchte sagen, zarteren, bescheideneren, weniger aggressiven Charakter gehabt zu haben, als bei einem Amos oder Jesaia, mehr geduldig, standhaft als leidenschaftlich und von hinreissender Grossartigkeit gewesen zu sein; er ist kein Beherrscher der Geister, aber der feine Beobachter, der treue Mahner und Berater, ein Held nicht im Angriff, aber im Leiden. An prosaischem Schrifttum besitzen wir von ihm nur den Brief in Cap. 29. Von seinen Gedichten machen einige den Eindruck, als habe der Prophet sie mehr für sich selber, als für andere niedergeschrieben, aber er hat sie ja doch selbst veröffentlicht. Die allermeisten Gedichte sind sehr kurz (durchschnittlich weniger als fünf massoreth. Verse umfassend); das Versmass ist, ein Zeichen der schlichten Art Jeremias, überall dasselbe: Vierzeiler mit abwechselnd drei und zwei Hebungen, mag der Prophet Visionen der künftigen Katastrophe wiedergeben oder die Verderbtheit des Volkes schildern, mag er seinen Schmerz, seine Verzweiflung aussprechen oder sich in tröstlichen Zukunftshoffnungen ergehen. Der einfachen Form entspricht die poetische Diktion, die

niemals künstlich, geziert, nicht einmal pathetisch, sondern immer natürlich, dem Gedanken angemessen, im besten Sinne volkstümlich ist, aber eben darum uns ergreift, rührt, oft erschüttert und in ihrem Reichtum an treffenden und originellen Bildern den geborenen Dichter verrät. Von den prophetischen Dichtungen des vorhergehenden Jahrh.s unterscheiden sich die jeremianischen vor allem dadurch, dass in ihnen viel mehr als in jenen das eigene Ich, die Gefühle und die oft meisterhaft zum Ausdruck gebrachte Stimmung des Propheten zu Worte kommen. Amos und Jesaia sind die Redner, Jeremia der Lyriker; am ersten ist er mit Hosea verwandt, der ihn in seinen Jugendgedichten stark beeinflusst. Über seine Bedeutung als Prophet möchte ich nicht so nebenbei in einer Einleitung sprechen.

Wie mir scheint, erstrecken sich die Aufzeichnungen des Propheten nur über den Zeitraum von 626—586; das letzte poetische Wort, von Baruch citiert, findet sich 38 22; nach dem Untergang des Volkes hat Jer wohl nichts mehr geschrieben. Gesammelt hat er, wie schon bemerkt, seine Dichtungen zum erstenmal im Jahr 604; die Wiederherstellung und Vermehrung der verbrannten Buchrolle mag sich bis in die Zeit Zedekias hineingezogen haben. Öfter, vielleicht ursprünglich noch öfter, als wir jetzt erkennen können, schliessen sich mehrere Gedichte zu einem Cyklus zusammen.

6. Übersicht über Jeremias Gedichte. Sie sind nur zum Teil chronologisch zu bestimmen. In seinem ersten Diktat (36 1 ff.) dürfte Jer die Zeitfolge ihrer Abfassung ungefähr innegehalten haben; als er aber das verbrannte Buch mit Zusätzen wiederherstellte, scheint er nicht blos die nach dem Jahr 603 entstandenen Gedichte hinzugefügt, sondern auch einzelne, früher übergangene Dichtungen teils am Schluss (jetzt Cap. 30 31) hinzugesetzt, teils mitten in die ältere Auswahl eingesetzt zu haben. Wahrscheinlich ist ab und an die von ihm aufgestellte Ordnung durch die späteren Bearbeiter alteriert worden, indem sie einzelne Sprüche nach einem sachlichen Princip zusammenordneten (so in den Königssprüchen 21 9—23 8 und den Prophetensprüchen 23 9–40); auch einzelne Dubletten sprechen für vorgekommene Schiebungen (z. B. 6 12–15 = 8 10–12, 15 13f. = 17 3f.). Endlich sind nicht blos manche Dichtungen jetzt durch die Einsätze der Ergänzer auseinandergerissen (s. z. B. 6 27–30 und 7 28f., 17 9 10 und v. 14 ff.), sondern auch gänzlich aufgelöst worden (vgl. zu 33 13^{b}). Ausserdem lässt jenes Citat Baruchs (38 22) vermuten, dass es mehr Gedichte Jeremias gegeben hat, als wir jetzt besitzen.

A. Von den vorhandenen ca. 60 Gedichten darf man mit einiger Zuversichtlichkeit in die erste Periode, in die Zeit, als Jer noch in Anathoth lebte, die folgenden setzen:

a) den Cyklus 2 2^{b} 3 14–28, 2 29–37, 3 1–5, 3 12^{b} 13 19 20, 3 21–25, 4 1 3 4 (kleinere Zusätze lassen sich hier nicht gut kenntlich machen), der im Wesentlichen vordeuteronomischen Charakter hat, also vor 621 entstanden sein mag, obwohl, da die deuteronomische Reform den Lokalkult keineswegs völlig beseitigte, einzelnes an sich jünger sein könnte;

b) den Cyklus 31 2–6, 31 15–20, 31 21 22, der sich mit der Rückkehr Ephraims beschäftigt und auf eine Zeit hinweist, wo die Exilierung Judas dem Propheten noch nicht feststand, also mindestens auf die vorchaldäische Zeit; ob das Gedicht 30 12–15 dazu gehört, mag dahingestellt bleiben;

c) die fünf ältesten Skythenlieder 4 5–8, 4 11^{b} 12^{a} 13 15–17^{a}, 4 19–21, 4 23–26, 4 29–31, einfache, aber gewaltige Wiedergabe von Visionen und Auditionen über die kommende Verwüstung, ohne Motivierung aus den sittlich-religiösen Zuständen des Volkes.

B. Die weitaus grösste Zahl der Gedichte fällt aber in die jerusalemische Periode des Propheten, obwohl es möglich ist, dass von den Gedichten, die von Cap. 5 an folgen, einige erst bei der Wiederherstellung der Buchrolle ihren jetzigen Platz erhalten haben, aber noch während des Aufenthalts in Anathoth entstanden sind (z. B. 11 18–20, 17 1–4). Darf man annehmen, dass die ursprüngliche Reihenfolge wenigstens im grossen und ganzen gewahrt geblieben ist, so möchte ich

d) folgende Gedichte noch in die Zeit des Josia setzen: 5 1–6^{a}, 5 6^{b}–9, 5 10–17, die die ersten Erfahrungen des jungen Propheten von der Verderbtheit der Hauptstädter widerspiegeln und in das Skythenlied 6 1–5 ausmünden; sodann 6 6^{b}–8, 6 9–14, 6 16 17 20, wieder abgeschlossen durch ein Skythenlied 6 22–26^{a}; darauf 6 27–30 7 28 29, 8 4–7^{a}, 8 8 9 13, abermals mit einem Skythenlied 8 14–17 beschlossen. Diese drei Gruppen von je vier Gedichten, ausserordentlich reich an Abwechselung im Inhalt und Ausdruck, interessieren uns vor allem durch die persönlichen Mitteilungen über Jeremias prophetische Thätigkeit und ihre Erfolge oder vielmehr Misserfolge gegenüber der Verderbtheit aller Stände und zuletzt auch gegenüber der Thoraweisheit der Deuteronomisten; sie bilden eine Klimax der immer gewisseren Erkenntnis, dass das Volk verloren ist. So verzweifelt denn Jer an der Rettung 8 18–23, möchte aus dem Lande gehen 9 1–8 und stimmt die Totenklage an 9 9, 9 16–18, 9 19–21, die wiederum mit einer Hinweisung auf die Skythen schliesst 10 19 20 22.

e) Aus der Zeit des Joahas stammt 22 10, aus der ersten Zeit Jojakims 22 13–17, ferner wahrscheinlich 11 15 16 und 12 7–12. Nach der Verbrennung der Buchrolle durch Jojakim schrieb der Prophet wohl 22 18 19, vielleicht auch 22 6^{b} 7, 22 20–23, ferner den Cyklus 13 15 16, 13 17, 13 18 19, 13 20 21^{a} 22–25^{a} 26 27. Auf Jojachin beziehen sich 22 24, 22 28. Dass die Lieder, die jetzt in Cap. 22 stehen, vermutlich durch Redaktorenhand dorthin verpflanzt sind, ist schon bemerkt worden.

f) Es bleiben eine Anzahl von Gedichten übrig, die man nicht näher bestimmen kann, die aber wegen ihrer Farbe und ihres Inhalts, auch wohl wegen der Stelle, wo sie sich finden, im Allgemeinen der späteren Zeit werden zugeschrieben werden müssen. Es sind das Gedicht über eine grosse Dürre 14 2–10, Schilderungen der unheilvollen Zustände und ihrer Folgen 15 5–9, 16 5–7, 18 13–17, 23 9–12, 23 13–15, endlich die ergreifenden Klagen über die persönlichen Anfeindungen, denen Jer ausgesetzt war, 11 18–20, 15 10–12 15–19^{a} 20 21, 17 9 10 14 16 17, 18 18–20, 20 7–11, 20 14–18. Ein paar Gedichte, die an die Skythenlieder erinnern, 14 17 18, 17 1–4, mögen erst bei der Wiederherstellung des verbrannten Buches ihren jetzigen Platz erhalten haben. Der Vierzeiler 38 22 ist nach Baruch in der letzten Zeit Zedekias entstanden.

III. Das Buch des Baruch.

7. Baruchs Lebensumstände. Baruch ben Nerija ben Machseja (32 12), Bruder des Hofbeamten Zedekias Seraja (51 59), war nach 36 26 MT ein Schreiber, d. h. wahr-

scheinlich kein Schriftgelehrter, sondern ein Abschreiber von Schriften, Dokumenten u. s. w., vielleicht auch Schreiblehrer, und ist vermutlich erst in Jerusalem mit Jeremia in Berührung gekommen. Er schreibt nach Jeremias Diktat dessen prophetische Gedichte im 4. Jahr Jojakims nieder, liest sie im folgenden Jahr im Tempel öffentlich vor, danach noch einmal vor den königlichen Beamten, muss sich nach der Verbrennung der Buchrolle mit Jer verborgen halten und stellt mit ihm das Buch wieder her (Cap. 36). Er scheint sich auch sonst vielfach bei dem Propheten aufgehalten und die von ihm erzählten Erlebnisse und Handlungen Jeremias (Cap. 27—29 34 35 32) miterlebt zu haben, nicht als sein Jünger, wohl auch nicht als eigentlicher Diener, aber als freiwilliger Gefolgsmann des grossen Propheten. So hat er ohne Zweifel mit Jer nach der Zerstörung Jerusalems in Mizpa gelebt, ist mit ihm von Ismael fortgeschleppt und von Jochanan befreit worden. Als danach die jüdische Kolonie eine Zeitlang in der Nähe Bethlehems lagerte, beschuldigte man ihn, den Propheten zum Widerstande gegen die beabsichtigte Auswanderung nach Ägypten aufgehetzt zu haben (43 3): er hat also ein gewisses Ansehen bei seinen Landsleuten. Er muss wie Jer mit der Kolonie nach Ägypten ziehen und scheint sich hier schon bald an die Aufzeichnung seiner Denkwürdigkeiten gemacht zu haben. Jer giebt ihm die Zusicherung, dass er zwar auf grosses Glück nicht hoffen, aber seines Lebens überall, wohin er verschlagen werden möge, sicher sein dürfe; bei dieser Gelegenheit lässt Baruch ein von ihm verfasstes kleines Gedicht einfliessen (45 3). Er war ein überzeugter Anhänger des Propheten, voll ehrfürchtigen Glaubens an dessen Weissagung, als diese noch wenig Verständnis fand und mit Schimpf und Verfolgung belohnt wurde (s. zu 36 24). Er ist kein grosser Geist und kein glänzender Schriftsteller; er ist eine biedere, ehrliche Seele und erzählt das von ihm Erlebte mit liebevoller Versenkung in die kleinsten Details (vgl. z. B. zu 36 9) und in zuverlässiger Weise.

8. **Das Buch Baruchs** kann man wohl eine Biographie Jeremias nennen, obwohl es, wie es scheint, nicht das ganze Leben Jeremias erzählt hat und weder von seiner Jugendzeit, noch von seinem Tode berichtet, bisweilen auch längere Zeit den Propheten scheinbar aus dem Auge verliert (40 7—41 18); es will eigentlich auch nicht vom Menschen, sondern nur vom Propheten Jer handeln. In der ersten Hälfte macht es darum einen mehr chronikartigen Eindruck, indem es das in dem und dem Jahr ergangene Wort Jahwes zum Gegenstand oder doch zum Ausgangspunkt der einzelnen Erzählung macht (vgl. zu 26 1 28 1 29 1 32 1 36 1); erst später, bei dem Bericht über die Ereignisse während und nach der letzten Belagerung Jerusalems, tritt dies Verfahren zurück und kommt die Erzählung mehr in Fluss. Das Buch scheint längere Zeit, wahrscheinlich mehrere Jahrhunderte hindurch, selbständig existiert zu haben, als wertgeschätzter Bestandteil nicht der prophetischen, sondern der historischen Literatur (s. zu 27 6). Mit dem Buch Jer ist es nicht auf einmal und nicht nach einem einheitlichen Plane verbunden worden. Denn es liegt uns jetzt weder in seiner ursprünglichen Ordnung, in der richtigen Reihenfolge der einzelnen Capitel, noch in seinem ursprünglichen Text vor. Die Bearbeiter, die es portionenweise in das Jeremiabuch aufnahmen, haben gemeint, es zu diesem Zweck ins Prophetische übertragen zu müssen. Sie haben also den Hauptton auf die Reden gelegt, den meist knappen Redestoff zu „Worten Jahwes“ um- und ausgearbeitet, wohl auch einmal ein Gotteswort ganz frei hinzugedichtet, dabei aber das Geschichtliche oft zu kurz

kommen lassen (s. zu 34 8–11 oder 44 15 ff.) oder die wirkliche Meinung Baruchs missverstanden oder missachtet. So muss jetzt Jer im Buche Baruchs lange Reden halten, die er in Wahrheit niemals gehalten hat oder halten konnte. Daneben hat das Buch Baruch die Haggada angeregt, und mancher Midrasch ist, mit ihm oder von ihm abgetrennt und in die Redesammlung Cap. 1—25 eingesetzt, jetzt ein Bestandteil des Jeremiabuches (vgl. z. B. 39 11–13 40 1–5), während andere nicht mitaufgenommen wurden (vgl. § 2).

9. Übersicht über den Inhalt. Aus Baruchs Buche stammen wahrscheinlich einzelne sachliche Daten und Anregungen, die in Cap. 1—25 verwertet sind, s. zu 1 1–3 6 7 18 (vgl. 44 15 ff.) 11 21 7 21 f. Für uns aber setzt die eigentliche Erzählung Baruchs erst mit der Zeit Jojakims ein, woraus, wenn nicht die Bearbeiter unverantwortlicherweise grosse Abschnitte übergangen haben, hervorzugehen scheint, dass Baruch nur das berichtet, was er selbst miterlebt hat. Indem ich die jetzt durcheinander geworfenen Capitel nach ihrer ursprünglichen Reihenfolge angebe, kann ich nicht jeden kleinen Zusatz der Bearbeiter ausscheiden oder kenntlich machen und begnüge mich, die Versgruppen, die stärker überarbeitet sind, mit einem * zu bezeichnen.

a) Auf den Anfang der Regierung Jojakims bezieht sich 26 1–3 4 (bis אלי) 6–24, auf sein 4. und 5. Jahr 36 1–26 32, auf ein späteres Jahr *35 1–11.

b) Die Zeit Zedekias wird behandelt in 28 1a 27 2 3 28 2–13 15–17 (4. Jahr Zedekias), 29 1 (bis הגולה) 3 4a 5–7 11–15 21–23 *24 f. 26–29 (vermutlich auch das 4. Jahr Z.s), *34 1–7 (9. Jahr Z.s), *34 8–11, 37 5 12–18 20 21, 32 6–15, 38 1 3–22 24–28a (während der Belagerung Jerusalems).

c) Mit der Zeit nach der Eroberung Jerusalems, mit den Begebnissen in Mizpa und der Auswanderung nach Ägypten beschäftigt sich 38 28b 39 3 14a 40 6, 40 7 bis 42 9 13a 14 19–21 43 1–7.

e) Einen Vorfall in Ägypten erzählt (7 18) 44 15a 16–19 *24 f. 28b. Den Abschluss bildet das Nachwort Cap. 45.

IV. Die Ergänzungen zu den Schriften Jeremias und Baruchs.

10. Ihr Zweck und Inhalt. Die Dichtungen Jeremias umfassen etwa 280 massor. Verse (fast doppelt so viel wie das Buch Amos), die Abschnitte aus Baruchs Buch etwa 220, beide zusammen also rund 500; der Rest von rund 850 Versen kommt auf Rechnung der Ergänzer. Dies Verhältnis zeigt schon, dass es den Schriftgelehrten, die die beiden alten Schriften einem grösseren Publikum zugänglich machen wollten, nicht um Textausgaben im heutigen Sinne zu thun war. Ihre Zusätze sind auch nicht etwa ein blosser Kommentar zu schwierigen Stellen, obwohl zahlreiche Glossen mitunterlaufen und ab und an ein Stück z. B. zur historischen Beleuchtung der Zeit Jeremias (39 1 2 4–10 52) aufgenommen ist. Ihre Absicht bezeichnet man vielleicht am Kürzesten und Besten so: sie wollten in ihrem Jeremiabuch einen Beitrag zu einer Art Volksbibel liefern, ein religiöses Lehr- und Erbauungsbuch, das dem Laien zu einem besseren Verständnis seiner Religion und Geschichte verhelfen sollte, im Verein mit manchen anderen Schriften von ähnlicher Tendenz. Diesem Zweck entspricht die Form, die man den Ergänzungen gab. Der grösste Teil von ihnen besteht in predigtartigen Ausführungen, bisweilen mit poetischer, gewöhnlich aber mit rheto-

rischer Diction und, da sie dem Propheten oder eigentlich Jahwe in den Mund gelegt werden, überladen mit prophetischen Eingangs- und Schlussformeln: „so spricht Jahwe", „Spruch Jahwes" u. s. w. Obwohl sich diese Predigten von den mitgeteilten alten Textworten (mitunter auch anderswoher vgl. zu 11 1 ff.) Anlass und Anregung geben lassen, kümmern sie sich doch oft um deren wirklichen Sinn recht wenig, bringen vielmehr ihre und ihrer Zeit Vorstellungen und praktischen Bedürfnisse viel freier zur Sprache, als es sich mit der Fiktion, dass Jeremia der Prediger sei, verträgt. Wenn man von dieser historischen Einkleidung absieht, so dürfen vielleicht manche dieser Reden als Proben der synagogalen Predigt betrachtet werden (vgl. z. B. 23 16 ff.). Ein zweiter Teil der Ergänzungen bringt in etwas selbständigerer Form kurze Erzählungen von prophetischen Handlungen und Reden, mit denen Jer von Jahwe beauftragt wird; sie sind teils midraschartig aus Motiven der Schrift Baruchs herausgebildet (vgl. z. B. 21 1 ff.) oder freie Dichtungen (z. B. 13 1 ff.); die letzteren besonders erinnern stark an die Beispiele erbaulicher Prophetenlegenden, die in die Geschichtsbücher eingestreut sind (vgl. z. B. 1 Reg 13) oder auch selbständig im AT auftreten (B. Jona). Der Inhalt der Predigten und Erzählungen besteht in möglichst grellen Schilderungen der Sündhaftigkeit des vorexilischen nordisraelitischen und judäischen Volkes, denen gewöhnlich mit einem Darum! fürchterliche Drohungen angeschlossen werden; daraus lernt der Leser begreifen, warum das Exil kommen musste und warum auch jetzt noch sein Volk in der elenden Lage ist, die seinem Verhältnis zum allein wahren Gott so gänzlich zu widersprechen scheint, lernt auch selber vor ähnlicher Versündigung sich fürchten und hüten. Die grosse Hauptsünde der Väter war ihr angeblicher Götzendienst: auch die Leser des Jeremiabuches sind in der Gefahr gröberen oder feineren Abfalls von Jahwe; daneben verlohnt es sich der Mühe, ihnen bessere Befolgung mancher Gesetze, der Sabbathsvorschriften, des Gesetzes über die Entlassung der Sklaven u. s. w., einzuschärfen. Wenn auch die Strafreden derartig vorwiegen, dass die Mischna sagt, das Jeremiabuch sei omnis dirutio, so enthält doch ein dritter Bestandteil der Ergänzungen auch tröstliche Ausblicke. In Cap. 1—25 kommen diese allerdings nur gelegentlich, als Anhängsel an die Strafpredigten, vor; dafür ist ihnen ein besonderes Büchlein Cap. 30 31 gewidmet, dem noch Cap. 32 33 mit ähnlicher Tendenz sekundieren. Das Komplement der positiven Hoffnung, die Zertrümmerung der Heidenvölker, wird in dem Büchlein Cap. 46—51 behandelt. Endlich wären noch einige Nachträge zu erwähnen, deren Inhalt mit dem des Jeremiabuches nur in losem Zusammenhang steht, die ebenso gut in anderen Büchern hätten untergebracht werden können, zum Teil auch anderen Schriften entnommen sind und darum den Eindruck von Lesefrüchten machen, Stücke wie 9 22—10 16, 10 23–25, 12 1–6, 17 5–8 11, 20 13.

11. Ihr Wert für die Geschichte. Wären nun die Ergänzungen in historischem Geist geschrieben, so hätten ihre Verfasser, obwohl sie lange nach Jeremia leben, in den Reden, die sie ihm in den Mund legen, und in den Geschichten, die sie von ihm erzählen, zwar keine authentische Geschichte seiner Zeit, aber doch ein wertvolles Zeitgemälde schaffen können, da ihnen doch manche alten Quellen und manch anderes Mittel anschaulicher und lebenswahrer Darstellung zu Gebote standen, die einem modernen Historiker fehlen würden; und wenn sie nur halb soviel Geist gehabt hätten, wie der Verf. des vierten Evangeliums, so würden sie uns einen Jeremia ge-

geben haben, zu dem wir bewundernd emporschauen könnten. Aber nur selten tritt bei den Ergänzern eine Vorstellung von dem Propheten auf, die, obgleich unhistorisch, doch von einer überwältigenden Grösse ist (s. zu 1 4 ff.), oder ein Gedanke, der, mag er auch unter dem prophetischen Niveau bleiben, uns doch Achtung vor seinem Vertreter abnötigt (s. zu 23 16 ff.), oder ein Zukunftsbild, das trotz mangelhafter Ausführung durch die Grösse der Konzeption imponiert (s. zu 25 15 ff.). Durchweg sind die Ergänzungen, die doch wegen der gewählten Form historisch zu sein beanspruchen, nur für das Charakterbild ihrer eigenen Entstehungszeit, nicht für die alte Geschichte zu verwerten. Der Prophet, den sie vor uns hinstellen, hat mit dem wirklichen Jeremia, wie wir ihn aus seinen Dichtungen und Baruchs Biographie kennen, fast nichts gemein. Er ist die Verkörperung der Vorstellung, die die späteren Juden sich von dem Propheten überhaupt machten, in den besten Stücken der göttliche Bevollmächtigte über alle Welt, dessen Wort richtend, zerstörend, schaffend wirkt wie eben das göttliche Wort, weit öfter nur das personificierte Vehikel der göttlichen Mitteilungen, ein unlebendiger Schemen, für den die Gesetze der Wirklichkeit nicht gelten, ein Automat, der immer wieder dieselben ärmlichen Gedanken und Redensarten, ob sie passen oder nicht passen, von sich giebt; er ist, soweit ihm etwas Menschliches bleibt, vor allen Dingen kein Prophet, sondern ein Thoralehrer, ein Schriftgelehrter, wie die Ergänzer selber, der wohl Zukunftsenthüllungen — vaticinia ex eventu —, aber keine neue Offenbarung über Gott bringt, der auf Grund der längst abgeschlossenen Offenbarung Seelsorge übt, wie die Propheten seit Mose immer gethan haben sollen; ihr Bild von Jeremia ist zehnmal mehr von einem Hesekiel, den sie überhaupt viel besser kennen, als von Jeremia selber abstrahiert. Ebenso wenig entspricht die Vorstellung, die die Ergänzer von den vorexilischen Zuständen haben, der wirklichen Geschichte. Sie gehen, wie die jüngsten Bearbeiter der Prophetae priores, von der Meinung aus, dass die Konzentration des Kultus auf den Zionstempel, wie sie im Deuteronomium gefordert und im Priesterkodex vorausgesetzt wird, immer gültiges und wohlbekanntes Gesetz gewesen sei, und fällen nun über die Zeitgenossen Jeremias dasselbe Urteil, das wir vom Richterbuch an beständig über die vorexilische Zeit vernehmen: die Väter waren immer und in allen Stücken ungehorsam, und die letzten Generationen waren noch ärger als die früheren. Die Ergänzer wären selbst dann keine Historiker geworden, wenn sie die besten Quellen einfach zu umschreiben versucht hätten, weil sie sie nicht richtig zu lesen wissen, sondern ihren eigenen Phantasien folgen (s. zu 32 3 44 22 u. oft); selbst der leichtverständliche Baruch wird von ihnen missverstanden (s. zu 32 15 34 12 15 17), ja es kommt vor, dass ein Ergänzer den anderen missversteht (s. zu 23 38 ff.). Sie haben auch gar kein Interesse für das eigentlich Historische; sie schreiben Theologie und keine Geschichte.

12. Ihr theologischer Charakter. Ihre Theologie ist die des Nomismus, die Thora ist ihr Ein und Alles. Selbst wenn sie einen „neuen", ins Herz geschriebenen „Bund" verheissen, so denken sie dabei nicht an eine neue, höhere Religionsstufe, sondern nur an den Zustand, wo die bisherige Schuld abgetragen, die Leidenszeit vorbei, das Volk aber mit der alten Thora aufs Innigste vertraut und verwachsen ist, wo alle Schriftgelehrte und Gerechte sind (s. zu 31 31 ff.). Über den Opferkult urteilen sie ebenso verschieden wie z. B. die Psalmdichter; während der eine gern vom

Opfer und verwandten Dingen spricht (s. z. B. zu 17 26 33 11 19 ff.), kann ein anderer behaupten, dass Jahwe dem Mose überhaupt keine Opfergesetze gegeben habe (s. zu 7 21 ff.); in letzterem Fall halten sie sich gern an die Moral des Dekalogs. Dabei huldigen sie der populären eudämonistischen Vergeltungslehre, nach der es den Gesetzestreuen unfehlbar gut gehen muss und alles Unglück des Volkes und der Einzelnen aus der Versündigung gegen Jahwes Worte abzuleiten ist; wenn ein Liebhaber anderer Kulte ganz dieselben Folgen von der Übung oder Vernachlässigung seiner Religion erwartet, so wissen sie nur mit Androhung der grässlichsten Strafen für solche Ketzerei zu antworten (s. zu 44 18 22 f.). Den Heiden oder den „Menschen" wissen sie sich als Juden und Erben des allein wahren Gottes unendlich überlegen. Dass „dieser Ort" (Jerusalem) und „dies Volk da" so sehr erniedrigt ist, können sie sich nur daraus erklären, dass die Gottlosigkeit des vorexilischen Volkes alles Mass überstiegen habe; trotzdem sind die Juden besser als die Heiden, ja, man kann behaupten, dass sie im Vergleich mit diesen eigentlich gar kein Gericht verdient hätten (s. zu 25 29). Oft blickt die Meinung durch, dass die Heiden eigentlich die wahre Religion wohl kennen (s. z. B. zu 40 3 46 25); der Monotheismus ist zur Zeit dieser Schriftsteller den Juden so vollkommen in Fleisch und Blut übergegangen, dass sie die heidnischen Religionen gar nicht mehr verstehen und auf völlige Verdummung oder auf die Herzenshärtigkeit ihrer Bekenner zurückführen. Dem theoretischen Universalismus, der sich in ihrer Ansicht von der Völkerwelt und der Weltgeschichte und Israels Stellung in ihr kundgiebt, entspricht das sehr entwickelte eschatologische System im Jeremiabuch, das mit dem der jüngeren kanonischen Apokalypsen und der älteren Pseudepigraphen auf gleicher Stufe steht (s. z. B. zu 27 4 ff.).

13. Ihr literarischer Charakter. Dass in den Ergänzungen bisweilen ganz bedeutende Gedanken zu Tage treten, ist bereits erwähnt; auch das eschatologische System entbehrt eines grossartigen Zuges nicht. Aber diese Gedanken sind von denen, die sie uns bieten, nicht geschaffen; sie sind das Ergebnis der grossen geistigen Geschichte von Amos bis auf Deuterojesaia und der weltgeschichtlichen Bewegung von den Assyrern bis auf die Griechen, als deren aktiver Urheber den Juden ihr Gott Jahwe so gewiss galt, als sie selber sich nur als passive Teilnehmer fühlten (s. zu 27 5). Diese Gedanken sind ferner mit sehr geringem schriftstellerischen Geschick ausgeführt; in noch höherem Mass trifft dies Urteil das Gros der übrigen Ergänzungen. Die Reden ergehen sich in rhetorischen Übertreibungen, in einer Überfülle stereotyper, oft unpassend angewandter Redensarten; wenn sie mehr als ein paar Verse umfassen, gerät der Redner oft aus dem Geleise (s. z. B. 7 21–26), und selten kann er sich die angenommene Situation soweit vorstellen, dass etwas einigermassen Glaubwürdiges dabei herauskäme (vgl. z. B. 15 2 oder 19 1 ff. oder 22 1 ff.). Die Geschichten, durch die Weissagung und Lehre illustriert werden, sind von sehr kindlicher Faktur und setzen ein niedriges geistiges Niveau des Publikums voraus, auf das sie berechnet sind; sie stehen tief unter den alten volkstümlichen Prophetengeschichten, die von einem Samuel, Elia, Elisa erzählen. Vielfach erhält man den Eindruck, dass die Ergänzer den unteren Volksschichten angehört (vgl. z. B. zu 19 21 ff.), vielleicht ein Handwerk betrieben (vgl. zu 51 13), jedenfalls aber keine schriftstellerische Schulung genossen haben und trotz ihrer Neigung zum Vielschreiben kein Autorentalent besitzen. Wenn, wie es häufig geschieht, ein Ergänzer den anderen

ergänzt, vielleicht auch noch die Abschreiber das Ihrige dazu thun, so können die unglaublichsten Konfusionen entstehen (s. z. B. 29 24 ff.). In literarischer Hinsicht steht daher das Jeremiabuch, soweit es auf die Ergänzer ankommt, weit hinter den übrigen Prophetenbüchern zurück, selbst hinter Daniel und Jona. Viele Ergänzer plündern die älteren Schriftsteller mit grösster Freiheit und entlehnen ihnen ganze Sätze, ja ganze Versreihen, machen aber dabei mitunter die sonderbarsten Missgriffe (vgl. z. B. zu 48 7). Den stärksten Einfluss üben auf sie ausser dem Deuteronomium (s. zu 44 10) vor allem Hesekiel, dann Deuterojesaia, Tritojesaia aus; aber ausserdem sind die meisten prophetischen Schriften von Amos bis auf Jes 34 f. 24—27 benutzt; eine enge Verbindung besteht zwischen unsern Ergänzern und gewissen jungen Einsätzen im B. Jesaia und im Zwölfprophetenbuch und den jüngsten Stücken in den Prophetae priores. Hesekiel ist besonders das Vorbild für die Strafreden, Deuterojesaia für die Trostreden (s. zu 51 10). Oft bleibt uns übrigens der Fundort der Entlehnungen unbekannt (s. zu 50 21–29 oder 12 1–6).

14. Die Entstehungszeit der Ergänzungen ist im Einzelnen nur selten festzustellen. Am jüngsten sind im Allgemeinen die messianischen Stücke und ihr Komplement, die Weissagung über die Heiden. Sie sind teils, so im Buch der Worte Jeremias (Cap. 1—25), an ältere Ergänzungen angehängt, teils in besondere Büchlein, das Tröstungsbüchlein Cap. 30 31, das Buch der Heidenorakel Cap. 46—51, zusammengefasst, die nicht vor dem Ende des 2. Jahrh.s entstanden sein können und noch dazu jüngere Zusätze empfangen haben. Einzelnes ist noch nicht einmal in die LXX gekommen (s. 33 14–26). Die midraschistische Literatur, der die Hauptmasse der Ergänzungen angehört, scheint, nach der Chronica zu urteilen, hauptsächlich im 3. Jahrh. geblüht zu haben, und wenigstens das Citat in JSir 49 (s. § 2) beweist, dass gewisse wichtige Capitel schon um 200 existiert haben müssen. Das schliesst jedoch nicht aus, dass manche Ausführungen jünger sind (s. zu 23 16 ff.); überhaupt erkennt man überall, dass immer ein Zusatz den anderen nach sich zog; der ganze Prozess, durch den das Jeremiabuch zu seinem jetzigen Umfang anschwoll, muss Jahrhunderte gedauert haben. Es ist recht wohl möglich, dass die viel freien Raum gewährenden Spalten („Thüren“ 36 23) der jeremianischen Buchrolle schon in der persischen Zeit einzelne Zusätze aufgenommen haben, wenn es auch schwer halten möchte, das für den einzelnen Fall nachzuweisen. Dass sich in Cap. 52 Nachrichten aus der exilischen Zeit finden, ist ein Fall für sich, aus dem sich für das übrige Buch nichts schliessen lässt.

V. Die Entstehung des Jeremiabuches.

15. Die Gruppen des Jeremiabuches. Das Buch ist also langsam gewachsen, fast wie ein unbeaufsichtigter Wald wächst und sich ausbreitet, ist geworden, wie eine Literatur wird, nicht gemacht, wie ein Buch gemacht wird; von einer methodischen Komposition, einer einheitlichen Disposition kann keine Rede sein. Bisweilen wird etwas wie ein chronologischer Faden oder ein sachliches Anordnungsprincip (21 11—23 8 23 9–40 Cap. 30 31) sichtbar, aber anderwärts merkt man nichts davon und neue Zusätze werfen z. B. die zeitliche Anordnung wieder über den Haufen; einzelne redaktionelle Zusätze, die noch jünger sind als die LXX (s. zu 2 1 2^{a} 7 1 2^{a} u. s. w.), verraten ein Bewusstsein davon, dass man ordnen sollte, kommen aber über

den Anlauf nicht hinaus. Zahlreiche Dubletten (6 12-15=8 10-12 10 12-16=51 15-19 15 13f.=17 3f. 16 14f.=23 7f. 23 19f.=30 23f. 30 10f.=46 27f.) und die starke Differenz zwischen dem MT und der LXX in Betreff von Cap. 46—51 zeigen, dass das Buch niemals fertig geworden ist. Immerhin sondert sich die chaotische Masse in ein paar Gruppen und gestattet damit wenigstens einige Schlussfolgerungen über die äussere Geschichte des seltsamen Buches; es sind folgende:

a) Cap. 1—25, die „Worte Jeremias“ (1 1),
b) Cap. 26—29, Stücke aus Baruch,
c) Cap. 30 31, das Buch von der Zukunft Israels und Judas,
d) Cap. 32—45, Stücke aus Baruch,
e) Cap. 46—51, das Buch der Heidenorakel,
f) Cap. 52, Geschichtlicher Anhang.

16. Das Buch der „Worte Jeremias“ Cap. 1—25 bildet, wenn auch vielleicht in etwas kürzerer Form als der jetzigen, sozusagen die Urgestalt des Jeremiabuches, zu der sich Cap. 26ff. wie ein Appendix verhalten. Es hat ein besonderes Einleitungs- und Schlusscapitel (Cap. 1 und 25) und scheint eine gewisse Zeit für sich existiert zu haben, denn nur so lässt sich erklären, warum 7 1ff. nicht mit Cap. 26, 7 16-19 nicht mit Cap. 44 verbunden ist. Das eigentliche Rückgrat dieses Buches sind natürlich die Dichtungen Jeremias, die fast die Hälfte seiner Verse ausmachen und im Grossen und Ganzen wohl eine chronologische Anlage verbürgen würden, wenn die Ergänzer sich etwas mehr um ihren wirklichen Sinn gekümmert hätten, statt sich von ihren durch das Buch Baruch (vgl. 7 18), das Deuteronomium (vgl. zu 11 1ff.) und andere Lektüre angeregten Phantasien leiten zu lassen, und wenn nicht einige Dichtungen aus sachlichen Gründen von ihrem mutmasslichen alten Platz abgetrennt wären (21 11—23 40) s. § 6. Das Buch ist älter als JSir 49 und Dan 9, aber nicht in seinem ganzen gegenwärtigen Umfang.

17. Die Anhänge zum Buch der Worte Jeremias, Cap. 26—52, deren wertvollste Bestandteile vier Gedichte des Propheten in Cap. 30 31, das Buch des Baruch und einige alte Nachrichten in Cap. 52 bilden, sind wahrscheinlich allesamt erst am Ende des 2. oder Anfang des 1. Jahrh.s mit dem Hauptkörper Cap. 1—25 dauernd vereinigt worden, woraus freilich nicht folgt, dass das Buch Baruchs nicht schon viel früher manche midraschistische Zusätze erhalten haben kann. Vielleicht darf man sich den Verlauf so denken:

a) Der Schluss von Cap. 25 (v. 15ff.) regte die Abfassung der Heidenorakel Cap. 46—51 an.

b) Diese Thätigkeit zog die Komposition des Büchleins Cap. 30 31 nach sich (s. zu 30 1-4).

c) Dies Büchlein gab die Veranlassung zur Bearbeitung und Einschaltung von Cap. 32 33.

d) Allmählich ist dann die Zusetzung von Cap. 34 35 einerseits und Cap. 36—45 andrerseits erfolgt, zu der die Hinzufügung von Cap. 32f. eingeladen hatte.

e) Cap. 26—29 sind wahrscheinlich als letzter wichtiger Rest des Baruchbuches erst nachträglich eingeschaltet worden (s. zu 26 7f. 27 6) und haben ihren gegenwärtigen Platz dem Umstand zu verdanken, dass die eschatologische Farbe von

Cap. 27—29 sie in die Nähe von Cap. 30—33 wies, während das Datum von Cap. 26 an das von Cap. 25 erinnerte.

18. Über **die letzte Phase** in der Entstehungsgeschichte des Jeremiabuches giebt die Vergleichung des MT und der LXX einige Auskunft. Die Übersetzung ins Griechische war schon im Gange, als die Arbeit an dem Buch noch nicht zum Stillstehen gekommen war, als 33 14 ff. noch nicht geschrieben, Cap. 26—29 noch nicht eingesetzt waren. Sie hat sich also auch durch eine lange Zeit hindurchgezogen und geht gewiss nicht auf eine einzige hebräische Vorlage zurück. Wenn a priori für jedes ATl. Buch die Regel gelten muss, dass der Text der LXX ceteris paribus dem MT vorzuziehen ist, weil die LXX älter ist als das Ktib, so ist doch das Verhältnis bei sehr jungen Büchern etwas verwickelter. Hier handelt es sich nicht blos um die Frage der besseren oder schlechteren Textüberlieferung, sondern um verschiedene Stadien oder gar Richtungen der Redaktion. Sowohl die Schreiber der Vorlagen, die die LXX, als auch derer, die das Ktib benutzt, scheinen sich des unfertigen Zustandes ihres Textes bewusst gewesen zu sein. Die ersteren streben unleugbar häufig nach Vereinfachung; mindestens einige Dubletten im MT müssen die Schreiber der Vorlagen der LXX vorgefunden und absichtlich weggelassen haben (vgl. z. B. zu 17 1–4); ein symptomatischer Beweis dafür liegt auch in den starken Abkürzungen, deren sie sich bedient haben, kann doch der Übersetzer gelegentlich ein אֵיךְ in אָמֵן יְהוָה כִּי aufzulösen sich für berechtigt halten. Das Ktib hingegen beruht, wie es scheint, auf prunkvolleren Handschriften, deren Schreiber besonders in der zweiten Hälfte des Buches sich nach Kräften bemühen, die Zeilenzahl durch unnötige Ausfüllungen und Wiederholungen zu vermehren, oft auf Kosten der Deutlichkeit. Zugleich weisen diese Handschriften einige letzte Spuren redaktioneller Bemühungen auf (s. § 15), zu denen ich auch die Neuordnung der Heidenorakel auf Grund von 25 15 ff. rechne. An Schreibfehlern mögen beide gleich reich sein; den Übersetzungsfehlern des Griechen stehen manche Missgriffe des Ktib und der Punktation gegenüber. Darüber ist von Fall zu Fall zu entscheiden; der Versuch, die Differenzen generell zu behandeln und daraus allgemeine Sätze über den Vorzug des hebräischen oder des griechischen Textes abzuleiten, wäre nur dann berechtigt, wenn zwei nach bestimmten Principien redigierte Recensionen vorlägen. In Wahrheit handelt es sich nur um den Unterschied zwischen schlichteren und prächtigeren Handschriften und zwischen einer älteren und einer jüngeren Phase in der Redaktion eines unfertig gebliebenen Buches; so gross die Differenzen schon jetzt sind, so würden sie sich ohne Zweifel noch vermehrt und vergrössert haben, wenn die Fixierung des Ktib hundert Jahr später erfolgt wäre. Die Mühe, die sich mehrere Gelehrte mit der Sammlung und Diskussion der Differenzen gegeben haben, ist aller Anerkennung wert, aber ein annehmbares Resultat und für die Kritik verwendbare Regeln hat sie nicht geliefert.

VI. Literatur.

Commentare: I. Calvi, Genf 1563; F. Hitzig 1841, 2. Aufl. 1866; H. Ewald 1841, 2. Aufl. 1868; W. Neumann, 2 Bde 1856—58; K. H. Graf 1862; C. W. E. Nägelsbach 1868; C. F. Keil 1872; F. K. Cheyne, 2 Bde 1883—85; C. von Orelli 1887, 2. Aufl. 1891; F. Giesebrecht 1894.

Abhandlungen und Monographieen: K. Budde Über die Capitel 50 und 51 des Buches Jeremia JdTh 1878, 428—470 und 529—562, Ein althebräisches Klagelied ZATW 1883, 299—306; C. H. Cornill Capitel 52 des Buches Jeremia ZATW 1884, 105—107; B. Stade Jer 3 6–16 ZATW 1884, 151—154, Jer 32 11–14 ZATW 1885, 175—178, Das vermeintliche aramäisch-assyr. Äquivalent der מלכת השמים Jer 7 44 ZATW 1886, 289—339; F. Schwally Die Reden des Buches Jeremia gegen die Heiden XXV XLVI—LI ZATW 1888, 177—217; B. Stade Bemerkungen zum Buche Jeremia ZATW 1892, 276—308; C. W. E. Nägelsbach Der Prophet Jeremia und Babylon 1850; H. Guthe De föderis notione Jeremiana comm. theol. 1877; C. H. Cornill Jeremia und seine Zeit 1880; T. K. Cheyne Jeremiah: his Life and Times 1888; K. Marti Der Proph. Jeremia von Anatot 1889; L. H. K. Bleeker Jeremia's profetieën tegen de volkeren 1894; A. von Bulmerincq Das Zukunftsbild des Proph. Jeremia 1894; Nathaniel Schmidt The Book of Jeremiah in The New World 1900 S. 655—673 (mir leider erst nach beendigtem Druck zugegangen).

Text und Versionen: F. K. Movers De utriusque recensionis vaticiniorum Jeremiae, graecae Alexandrinae et hebraicae Masorethicae, indole et origine 1837; P. F. Frankl Studien über die LXX und Peschito zu Jeremia 1873; G. C. Workman The Text of Jeremiah 1889; C. H. Cornill The Book of the Prophet Jeremiah (SBOT Part 11) 1895.

Cap. 1.

Cap. 1 berichtet, wie Jeremia, schon vor seiner Geburt von Jahwe ausersehen, als junger Mann zum Propheten und Beauftragten Gottes über die Völker berufen wurde und Jahwes Worte in seinen Mund erhielt v. 4–10, wie zwei Gesichte ihn belehrten, dass Jahwe sein Wort ausführen und dass die grosse Katastrophe von Norden her über das Land hereinbrechen werde v. 11–16, wie endlich Jahwe ihn ermahnt habe, gekräftigt durch den göttlichen Schutz, festzustehen wider alle Anfeindungen v. 17–19. Vorgesetzt ist in v. 1–3 der Titel des Buches nebst einigen Angaben über die Person und die Wirksamkeit des Propheten.

Das Cap. ist demnach eine Art Einleitung zu dem Buch der „Worte Jeremias", wie der Titel v. 1 lautet. Was ist das für ein Buch? Es kann nicht jenes kleine Buch gemeint sein, das Jeremia nach c. 36 1 ff. dem Baruch im 4. Jahr Jojakims diktierte und im folgenden Jahr öffentlich durch ihn vorlesen liess. Denn es ist nicht wahrscheinlich, dass jene Rolle, die eine öffentliche Prophetenrede ersetzen sollte, Mitteilungen der Art enthielt, wie sie hier über die Person Jeremias, über sein Amt unter den Völkern, über Jahwes Mahnungen und Ermutigungen gegenüber den Anfeindungen gegeben werden. Eher liesse sich das Cap. als Einleitung zu dem Buch verstehen, das Jeremia nach c. 36 27 ff. an die Stelle jener durch Jojakim vernichteten Rolle setzte und allem Anschein nach für ein grösseres Lesepublikum bestimmte, da er es nicht wieder vorlesen liess. Aber es ist die Frage, ob das wiederhergestellte und vermehrte Buch wirklich so beschaffen war, dass die Einleitung v. 1 dazu passte, ob überhaupt Jeremia dies Einleitungscapitel geschrieben haben kann.

Zwar enthält v. 4 ff. 17 ff. so viel Tiefes und Grossartiges und sind auch die Visionen v. 11 ff. so ganz von der altprophetischen Art, dass ich das Capitel im Ganzen bisher als echt ansehen zu dürfen glaubte. Einzelne Bedenken, die mir der Stil und die Darstellung erregten, suchte ich durch die Annahme zu beschwichtigen, dass Jeremia diese Einleitung aus dem Stegreif diktiert habe; in ein paar Fällen nahm ich jüngere Zusätze an (v. 8 15 16 18^b). Aber es ist mir zweifelhaft geworden, ob diese Annahmen genügen, dem Jeremia einen direkten Anteil an dem Cap. zu sichern, zumal da auch die Streichungen sich nicht ausreichend begründen lassen. Um hier von den geringeren Anstössen zu schweigen, die bei der Erklärung zur Sprache kommen werden, so liegt das Hauptbedenken darin, dass Jeremia selber sich in den Stücken, die man ihm mit Sicherheit zuschreiben darf, niemals als den Mann geriert, dem Jahwe Vollmacht über die Völker und die Königreiche gegeben hat. Auch sein Biograph, Baruch, berichtet zwar einmal von einer prophetischen Botschaft, die Jeremia an die nach Jerusalem gekommenen Gesandten der kleinen Nachbarvölker auszurichten hatte (27 1 ff.), stellt ihn aber doch überall als einen einfachen israelitischen Propheten dar, dessen Wirksamkeit und Ziele nirgends über das eigene Volk hinausgehen und der sich um die anderen Völker eigentlich noch weniger kümmert, als etwa ein Amos oder Jesaia. Erst in den Augen der späteren Laien ist der bescheidene Priesterssohn aus Anathoth, der Tag und Nacht weint über den Zusammenbruch seines

Volkes und der wegen der Verunglimpfungen seiner Feinde verzweifeln will, zu jener riesenhaften Gestalt emporgewachsen, die Völker und Königreiche zerstört und wieder aufbaut und über das vorexilische Volk grimmige Verdammungsurteile ausschüttet — so hatte schon früher das Volk in Elia und Elisa die Männer gesehen, die nicht blos über die israelitische, sondern auch über die damascenische Königskrone bestimmten. Und erst der Verf. der grandiosen Vision 25 16 ff. lässt den Jeremia allen Völkern, den nahen und den fernen, den Schicksalsbecher reichen. Es scheint mir, dass unsere Einleitung und jene Vision in einem gewissen Zusammenhang stehen; die letztere bildet den Schluss der eigentlichen Redesammlung, da mit Cap. 26 die Erzählung einsetzt; es ist also wohl möglich, dass Cap. 1 und c. 25 16 ff. denselben Verf. haben und zu einer Zeit entstanden sind, als man noch nicht beabsichtigte, den „Worten Jeremias" die Erzählungen Cap. 26 ff. und die eingestreuten oder angehängten Redesammlungen (Cap. 30 31 33; 46—51) anzugliedern. Demnach wäre Cap. 1 die Einleitung zu dem Buch Cap. 1—25 und von einem Manne verfasst, der nach Cap. 25 frühestens in der persischen Zeit gelebt hat, wahrscheinlich aber später (s. zu 25 22 25).

Der Verf. benutzt in v. 17–19 einige Worte aus einem jeremianischen Gedicht (15 20 21), wird sich aber ausserdem in den persönlichen Daten v. 1–3 6, vielleicht auch in dem Bericht von den beiden Gesichten v. 11 ff. auf Baruchs Leben Jeremias stützen. Denn die Ergänzer des Jeremiabuches geben zwar manches von ihrem Eigenen, lieben es aber an jeremianische Stellen und besonders an die Lebensbeschreibung anzuknüpfen. Im Übrigen ist zu bemerken, dass sie in Cap. 1—25 ihre Ausarbeitungen, auch da wo es sich um Erzählungen handelt, dem Jer direkt in den Mund legen, während von Cap. 26 an meist von ihm in der 3. pers. gesprochen wird: Cap. 1—25 sollten eben דִּבְרֵי י sein. Das Cap. ist lehrreich für die Vorstellungen, die sich im späteren Judentum über die Propheten als Gottes Stellvertreter und mit königlicher Gewalt über die Welt ausgerüstete Beamte bildeten. Die Überschrift

v. 1–3 liefert zunächst 1 einige Angaben über die Person des Propheten. Den Ausdruck דִּבְרֵי י, der freilich auch bedeuten kann: „Geschichte des Jeremia", darf man hier wohl mit „Worte Jeremias" übersetzen; denselben Sinn hat er in Am 1 1, und auch Baruch versteht unter דִּבְרִים 36 4 10 27 ff. die prophetischen Reden Jer.s; wenn in Cap. 1—25 zwar einige Erzählungen aus Jeremias Leben geboten werden, so dienen sie doch nur als Grundlage der Reden. Dieser einfache Ausdruck könnte schon jener Rolle vorgesetzt gewesen sein, die Jer selbst mit Baruchs Hilfe nach 36 27 ff. herstellte, auch die Angabe des Namens des Vaters. Hingegen mag die weitere Angabe in v. 1b: „von den Priestern, die zu Anathoth im Lande Benjamin", zwar dem Buche Baruchs entnommen, aber doch erst vom Ergänzer zugesetzt sein, wenn nicht gar von noch späterer Hand, da die LXX allerlei Abweichungen zeigt, der Text also in den verschiedenen Handschriften variierte. Diese Angabe v. 1b will, wie es scheint, das Missverständnis verhüten, dass Jer ein Sohn des jerusalemischen Grosspriesters Hilkia (II Reg 22 4 ff.) gewesen sei: er stammte nicht von Zadok ab, dem Ahnherrn der Tempelpriesterschaft, sondern nur von einer Priesterfamilie der Landschaft. In Anathoth, das eine deutsche Meile nordöstlich von Jerusalem liegt, hatte nach I Reg 2 26 f. jener Abjathar Landeigentum, den Salomo zu Gunsten Zadoks der obersten Priesterwürde beraubte; da die Besitz- und Erbverhältnisse in Altisrael sehr stabil waren, so liegt die Annahme nahe, dass Jeremia ein Abkömmling Abjathars und damit des alten Geschlechtes Eli gewesen sei. Es ist nicht unmöglich, dass Abjathar die Jakobssprüche Gen 49 verfasst hat (in der Zeit, als David König von Hebron

war), und es ist wahrscheinlich, dass die herrliche Schrift II Sam 10—20 I Reg 1 2 aus den intimen Überlieferungen der Familie Abjathar hervorgegangen ist: verhält es sich so, so hat Jer von vornherein etwas Schriftstellerblut in seinen Adern gehabt. Wie kein Zadukide, so ist er auch kein Judäer, sondern der Familie nach ein Ephraimit, der Geburtsstadt nach ein Benjaminit; daher erklärt sich seine oft hervortretende Zuneigung für die Nordstämme. Wenn man daraus, dass es nicht heisst: die zu Anathoth gewesen sind (אֲשֶׁר הָיוּ), den Schluss zieht, v. 1b müsse vor dem Exil geschrieben sein, so schreibt man einerseits einem alttestamentlichen Schriftsteller eine zu pedantische Genauigkeit zu und rechnet andererseits nicht mit der Wahrscheinlichkeit, dass die Priesterfamilie nach der Restitution ihren alten Besitz wieder aufgesucht hat. Der Zusatz „im Lande Benjamin", den man hier nicht wie 32 8 für eine Glosse zu erklären berechtigt ist, spricht eher für nachexilische Abfassung von v. 1b. Die chronologischen Angaben in **2 3** sind nicht geschickt stilisiert, wenn sie, wie man annimmt, in v. 2 von einem einmaligen Vorfall, nämlich von der v. 4ff. erzählten Berufung Jer's, dagegen in v. 3 von der kontinuierlichen Wirksamkeit des Propheten unter den letzten Königen reden. Aber es ist die Frage, ob man damit nicht die eigenen Vorstellungen von prophetischer Thätigkeit in den Text hineinträgt. Die Verse sprechen nicht von allem Möglichen, was Jeremia gethan hat, sondern geben die Zeitpunkte an, wo bestimmte, historisch nachweisbare Orakel Jahwes an Jeremia gelangt sind, und ihr Verf. hält sich dabei an die Nachrichten, die er der Lebensbeschreibung Baruchs entnehmen konnte. Nach der letzteren ist v. 2 ein erstes Mal unter Josia das Wort Jahwes an Jeremia gekommen, dann wiederholentlich unter Jojakim und Zedekia. Ob Jer in der Zeit vom 13. Jahr Josias bis zu dessen Tode noch eigentliche Orakel empfangen hat, das hat Baruch offenbar nicht berichtet, und darum verschweigt es der Verf.; für die Zeit Jojakims und Zedekias dagegen giebt Baruch mehrere Daten über specielle Orakel, und nur an diese, nicht an eine kontinuierliche Thätigkeit, etwa an Predigt und Seelsorge, denkt der Verf. bei v. 3. Beide Verse geben einen kurzen Extrakt aus dem Prophetenleben Jeremias und sind darum eine natürliche Fortsetzung zu dem Titel v. 1: „Worte Jeremias" und eine korrekte Überschrift, nicht zu Cap. 1, sondern zu Cap. 1—25. Blos zu Cap. 1—25, nicht zum ganzen Buch Jeremia: wenn der Verf. von v. 2 3 auch Cap. 26—52 ins Auge gefasst hätte, so hätte er sich erinnern müssen, dass das Jahwewort auch noch ein paarmal nach der Exilierung des Volkes an Jer kam. Die ganze Überschrift v. 1-3 besagt demnach, dass das Buch Cap. 1—25 die Reden eines Mannes enthalte, der verschiedene Male, einmal unter Josia, öfter unter Jojakim u. s. w. Orakel erhielt; aus welcher Zeit die mit den Orakeln nicht zu identificierenden „Worte Jeremias" stammen, sagt sie nicht, höchstens dass man aus v. 2 entnehmen kann, dass sie nicht vor das erste Orakel im 13. Jahr Josias fallen. Dass letztere Angabe nur von Baruch herrühren kann, ist klar; ein Späterer konnte ein so genaues Datum nicht kennen oder errechnen. War Jer in jenem Jahr, um 626 a. Chr., ein „junger Mann" (v. 6), so können wir sein Geburtsjahr auf rund 650 a. Chr. ansetzen. Den 3. Vers will Cornill streichen, weil er nicht im 4. oder 5. Jahr

Jojakims geschrieben sein kann; dieser Grund wäre selbst dann, wenn Jer selber dies Cap. als Einleitung für das von Jojakim verbrannte, von Jer wiederhergestellte Buch geschrieben hätte, nicht stichhaltig, da in Cap. 36 nicht gesagt wird, wann dies zweite Buch abgeschlossen wurde, der Prophet also oder Baruch recht wohl noch nach der Zerstörung Jerusalems 1 1–3 hätte vorsetzen können. Dagegen ist allerdings v. 3b ein wenig anstössig, sofern die Bemerkung: „bis Jerusalem in die Verbannung ging im 5. Monat", die von II Reg 25 8 abhängig zu sein scheint, nach der vorhergehenden Zeitbestimmung nicht mehr nötig ist und nachhinkt, auch insofern nicht ganz zu der letzteren passt, als Zedekias letztes Regierungsjahr mit dem 4. Monat „fertig war"; v. 3b mag also von dritter Hand zu Nutz solcher Leser beigeschrieben sein, die mit der Geschichte nur im Allgemeinen bekannt waren. Mit dem Abschnitt

1 4–10, wo die Berufung Jeremias zum Propheten erzählt wird, beginnt nun die eigentliche Einleitung. Dass der Verf. voraussetzt, der Leser werde selber herausfinden, dass das Wort Jahwes **4** mit dem v. 2 erwähnten Orakel aus dem Jahr 626 zusammenfalle, kann man nicht tadeln, darf auch deswegen, weil v. 4 auf v. 2 zurückgreift, v. 3 nicht verdächtigen. Leider macht der Verf. aber noch die weitere Voraussetzung, der Leser wisse selber sich richtig vorzustellen, in welcher Weise das Wort Jahwes zu Jeremia kam. Hier wäre, wenigstens für uns, eine grössere Ausführlichkeit sehr dankenswert gewesen. Der moderne Leser wird dabei an einen inneren Vorgang denken; liest er dann aber nachher (v. 9), Jahwe habe seine Hand ausgestreckt und damit die Lippen Jer.s berührt, so sieht er sich genötigt, sich nachträglich zu korrigieren und sich vorzustellen, dass Jahwe in irgendwie sichtbarer oder mindestens fühlbarer Weise zu dem jungen Mann getreten sei, als er die Worte v. 5ff. sprach, dass also auch diese Worte nicht blos im inneren Sinn Jeremias auftauchten, sondern wie in der Berufungsvision Jesaias (Jes 6) äusserlich vernehmbar waren. Es ist gewissermassen nur ein Zufall, dass wir dies aus v. 9 entnehmen können. Wie steht es nun mit den hundert anderen Fällen, wo erzählt wird, dass Jahwes Wort zu Jer kam? Darf man annehmen, dass die Bearbeiter (Baruch lassen wir aus dem Spiel s. zu 32 8) überall der Ansicht sind, Jahwe habe in irgend einer sinnenfälligen Form neben Jer gestanden, wenn sein Wort an diesen erging? Man muss doch wohl diese Frage mit Ja beantworten; jedenfalls lassen sich so manche Stellen am besten erklären. Dann haben aber wenigstens die jüdischen Laien eine andere Vorstellung von der Inspiration als die meisten modernen Theologen. Unser Verf. hat sich übrigens in der schlichten Darstellung des äusseren Vorganges lieber einen Amos (Am 7 1ff. 8 1ff. 9 1ff.) als einen Hesekiel zum Muster genommen; bei einem Jer, an dessen Inspiration kein Mensch zweifelte, war es nicht nötig, die äussere Staffage so in den Vordergrund zu rücken, wie es bei den Apokalyptikern üblich und wohl auch notwendig war. Mit der Rede Jahwes **5** tritt nun ähnlich wie in Jes 6 eine halb poetische Form auf, die sich aber auf den Parallelismus membrorum beschränkt und auf strenge Regelmässigkeit der Stichen und auf Strophenbildung verzichtet: *Beror ich dich bildete* (Ktib will inkorrektes אֲצוֹרְךָ, das Ex 32 4 I Reg 7 15 אֲצוּרָךְ punktiert ist, besser ist das Qre אֲצָרְךָ) *im*

Schosse, kannte ich dich, Und heror u. s. w. Der Gedanke, dass Jahwe den Menschen im Mutterleibe bildet, wird von den Späteren oft mit Staunen und Bewunderung ausgesponnen vgl. zu Hi 10 8-11 Ps 139 13ff. Den Jeremia aber hat Jahwe „gekannt", noch bevor er ihn im Mutterleibe entstehen liess: dieser Gedanke geht noch etwas weiter und erinnert an das προέγνω von Rm 8 29. Jahwe wusste vorher, was aus dem Kinde, das er dem Hilkia zu schenken gedachte, werden könne und solle. Er bedurfte eines besonderen Werkzeuges für die Zukunft, er wartete nicht bis dahin, wo er es gebrauchte, wählte es nicht aus dem vorhandenen Menschenmaterial, sondern lange vorher stand das Bild — ein Grieche würde sagen: die Idee — des Mannes, dessen er sich bedienen wollte, vor ihm, und nach diesem Bilde formte er ihn. Man wird hinzudenken dürfen, dass er in den Umständen und dem Charakter der Priesterfamilie von Anathoth die richtige Gelegenheit ersah, seinen erhabenen Plan zu verwirklichen. Den Mose kennt Jahwe nach Ex 33 12 „bei Namen"; Mose hat die Aufmerksamkeit Jahwes in besonderem Masse auf sich gezogen, sodass Jahwe auf ihn mehr als auf andere achtete, sich mit seiner Person beschäftigte und ihn endlich zu sich heranrief; den Amos holt Jahwe hinter den Schafen weg; Jesaia muss gewissermassen erst eine Probe bestehen und sich selbst zum Dienst melden. Aber Jeremia ist, bevor er existierte, ein Gedanke Gottes gewesen, hat im Geiste Gottes präexistiert, ist von ihm zu einer grossen Aufgabe besonders geschaffen. Das ist ein gewaltiger Satz, eine Vorstellung von einer bezwingenden Grösse! Mag v. 5 Eigentum des Verf.s sein oder, der Schrift Baruchs entnommen, auf Jeremia selber zurückgehen, so gehört dieser Satz zu den tiefsten und grossartigsten im ganzen Alten Testament. Hat Jer ein solches Bewusstsein mit sich herumgetragen, so hat er einen ganz anderen Boden unter den Füssen gehabt, als alle anderen Menschen. Ihm war, wenigstens für seine eigene Person, das Rätsel des Daseins gelöst. Aber dafür war ihm auch die naive Lebenslust der gewöhnlichen Sterblichen versagt, die Ahnungslosigkeit, mit der die ewig Blinden in den Tag hineinleben. In einer Welt, wo alles von Genuss zu Genuss eilt, die sinnliche Glückseligkeit für das höchste Ziel des Daseins hält und nur für sich selbst und seine Freunde sorgt, zittert, kämpft, ist ein Jeremia eine tragische Grösse: „vor deiner Hand sass ich einsam" (15 17). Vor seiner Geburt hat Jahwe ihn, den er sich erdacht, „geheiligt", zu seinem Eigentum bestimmt; damit ist Jer der Welt entnommen und des eigenen Lebenszweckes beraubt. Schon das alte Volk ahnte, dass die Menschen, die Gott für sich in Anspruch genommen hat, bei aller Wunderherrlichkeit tragische Gestalten sind, und legte einem Elia in einem Augenblick, wo er sich Mensch fühlt („ich bin nicht besser als meine Väter"), den Wunsch, sterben zu dürfen, in den Mund; es scheut sich vor ihnen, sucht sie zwar auf, aber stösst sie auch aus („Herr, gehe von mir hinaus") und zieht, eben im Wunder, gleichsam eine isolierende Feuerzone um sie. Aber für Jer giebt es diese Feuerzone nicht mehr; er ist weder für sich noch für seine Zeitgenossen durch das Wunder gegen die Welt isoliert; für ihn bringt der Gegensatz seiner Bestimmung zu der Wirklichkeit nur Schimpf und Hohn, Misshandlung und Nachstellung, seine Gestalt ist tragischer als die aller Gott-

geweihten im Alten Testament. Sollte der Verf. v. 5 nicht dem Baruch entlehnt, sondern bei der Betrachtung des Lebensbildes und Werkes Jeremias selber koncipiert haben, so verdient es um so mehr unsere Bewunderung, dass ihn das Tragische an Jeremias Gestalt nicht abgehalten hat, ihn für den Prädestinierten Gottes zu erklären. Aber er scheint freilich zu den pathetischen Geistern zu gehören, die über einer gewaltigen Idee die äussere Wirklichkeit zurücktreten lassen, denn er fährt v. 5c fort: *Zum Propheten für die Völker machte ich dich.* Ob Jeremia selber „die Völker" in dieser Weise, bevor noch ein Wort über das eigene Volk gesagt ist, in den Vordergrund gestellt hätte, das möchte ich doch bezweifeln. Zwar führt ja schon Amos (1 2 9 7) aus, dass Jahwe die Völker richtet, Jesaia spricht von Jahwes Rat über die ganze Erde, Jeremia hat sicher nicht daran gezweifelt, dass Jahwe die Geschichte, wie Jesaia sagt (22 11), „von ferne her bildet", also auch, wie Deuterojesaia so enthusiastisch betont, sie lange vorher „hören lässt". Aber Jer giebt sich in allen seinen prophetischen Dichtungen und in allen Handlungen, die Baruch von ihm berichtet, nur als einfachen israelitischen Propheten; dass er einmal den Gesandten der kleinen Nachbarvölker, die sich mit Juda gegen Babel verbünden wollen, den Rat giebt, sich ruhig in das babylonische Joch zu schicken (27 1ff.), dass ihm 28 8 die Äusserung in den Mund gelegt wird, die früheren Propheten hätten „über grosse Königreiche" Unglück geweissagt, macht ihn noch nicht zu einem Propheten für die Völker. Die grossartige Idee, die der Verf. von der Weltstellung dieses judäischen Gottesmannes hat, lässt sich, wie mir scheint, nur aus folgenden zwei Gründen erklären: erstens daraus, dass für ihn und die späteren Juden überhaupt das jüdische Volk und sein Geschick den bewegenden Mittelpunkt der ganzen Weltgeschichte bildet, sodass alles das, was ein Prophet von der Zukunft dieses Volkes sagt, auch alle anderen Völker angeht, zweitens daraus, dass speciell Jeremia und seine Zeit dem späteren Juden das Zusammenstossen der allergrössten und wichtigsten Begebenheiten vor das Auge führten, die die jüdische und damit die Weltgeschichte zu verzeichnen gehabt hatte und die für ihn in einem inneren Zusammenhang mit jener grossen Wendung aller Dinge standen, der die Welt entgegenging. Die jüngeren Arbeiten im Buche Jeremia, die sich sehr wesentlich von den Ergänzungen im Buch Jesaia und im Dodekapropheton unterscheiden, zeigen, dass keine Periode der Geschichte die Gemüter der späteren Juden so lebhaft und unmittelbar interessierte, wie die Katastrophe des Jahres 586, dass man sie noch immer nicht verwinden konnte und sich abmühte, sie zu begreifen. Die meisten jüngeren Schriftsteller begnügen sich damit, dem vorexilischen Volk eine unglaubliche Verderbtheit zuzuschreiben, die dann Jeremia in den ihm in den Mund gelegten Reden bezeugen muss; unser Autor stellt den Zusammenbruch Judas in eine grosse weltgeschichtliche Perspektive. Er sieht, dass das gewaltige Schauspiel, dessen ersten Akte Amos und Jesaia vorhersahen und ansahen, zur Zeit des Jeremia dem letzten Akt zudrängt. Die ungeheuere Weltbewegung, die die Assyrer begannen, in die sich die Skythen mischten, in die die Chaldäer mit so unheimlicher (Hab 1 5ff.) Schnelligkeit und Gewalt eingriffen, geht jetzt ihrem Höhenpunkt und ihrer

Krisis entgegen (יָפֵחַ לַקֵּץ Hab 2 3); und Jeremia soll das Wort sprechen, das das Zusammenschlagen der Wellen herbeiführt. Denn das Gotteswort, einmal ausgesprochen, ist eine lebendige Kraft und übt an denjenigen, über die es ergeht, seine Wirkung aus, auch wenn sie es selber nicht direkt vernehmen; alle Völker müssen den Becher trinken, den ihnen Jahwes Prophet reichen wird (25 16 ff.). Damit hat Jeremia eine erschreckend grosse Aufgabe erhalten; er antwortet 6: *O weh, Herr Jahwe, siehe, ich weiss nicht zu reden, denn ich bin ein junger Mann.* Die eigentümliche Begründung v. 6b geht davon aus, dass man zum Reden in erster Linie nicht die Inspiration, die Begeisterung der Ekstase nötig habe, sondern den gereiften Verstand; ein junger Mann hat diesen noch nicht. Es ist eigentlich eine Regel aus dem gewöhnlichen Leben, dass die Jungen schweigen und die Alten reden und raten sollen, während die Empfänglichkeit für Visionen und Auditionen und die Fähigkeit, sie wiederzugeben, offenbar an kein Alter gebunden ist. Wenn daher unser Verf. den Jeremia sich auf jenen Satz berufen lässt, so legt er den Hauptaccent auf die durch Erfahrung und Übung erworbene menschliche Fertigkeit und hat ein Reden im Auge, das nicht einfach der Widerhall der Inspiration ist, sondern das Empfangene frei gestaltet und, je nach dem Bedürfnis, zur Belehrung, Mahnung, Warnung verwendet, ein Reden, das mehr ein Predigen ist, als eine prophetische Glossolalie. In Übereinstimmung damit stellt auch der Verf. von 23 28 29 das Reden des klaren Wortes hoch über die mit allerlei psychischen Anomalien behaftete Kundgebung des Visionärs und Traumsehers. Es ist sehr die Frage, ob der Verf. hier im Geist Jeremias spricht, der das Wort Jahwes der Weisheit der Schriftgelehrten gegenüberstellt. Aber seine Auffassung lässt sich wohl begreifen, wenn zu seiner Zeit und für ihn die eigentliche Offenbarung Gottes als längst fertig und abgeschlossen galt und es nur darauf ankam, das Alte immer wieder aufs Neue zu predigen und anzuwenden. Ihm schwebt doch als Ideal weniger der eigentliche Prophet, als der Prophetenschüler, weniger der Mann der schöpferischen Inspiration, als der weise und beredte Thoralehrer vor. Jeremia ist auch thatsächlich in den Reden, die die Ergänzer ihm in den Mund legen, der Vertreter des Gesetzes, der er in Wirklichkeit durchaus nicht war, und sollte darum, vom gewöhnlichen Standpunkt betrachtet, ein gewisses Alter haben, um gut und mit Autorität reden zu können. Indessen, was dem Jer die Jahre noch versagen, kann ihm Jahwe auf einmal schenken v. 7 ff. In Jahwes Antwort 7 ist zwar der allgemeine Sinn klar: sprich nicht, ich bin ein junger Mann, sondern ..... gehe und rede. Dagegen ist unsicher, ob man nach dem MT v. 7b übersetzen soll: weswegen immer ich dich sende, sollst du gehen, oder nach der LXX, die אֶל statt des oft mit ihm verwechselten עַל liest: zu allen, zu denen ich dich sende, sollst du gehen. Dass im MT die erste Hälfte von v. 7b fast dasselbe besagt, wie die zweite: was ich dir gebiete, sollst du reden, entscheidet nichts, da Wiederholungen dieser Art im Parallelismus membr. leicht und oft vorkommen; umgekehrt könnte man gegen den griechischen Text einwenden, dass man die beiden כֹּל verschieden verstehen muss (πάντες und πάντα), was doch auch nicht schön ist. Aber für das אֶל der LXX: zu allen, zu denen u. s. w. entscheidet die Fort-

setzung 8, wenn dieser Vers echt ist: fürchte dich nicht vor ihnen u. s. w., denn das מִפְּנֵיהֶם beweist, dass vorher Personen erwähnt sind, zu denen Jer geschickt wird. Ob der Vers echt ist, das ist eine Frage, die mit der nach dem Verf. von Cap. 1 eng verknüpft ist. Wer Jeremias Gedichte in ihrer schriftstellerischen Vollendung kennen gelernt hat, wird sich schwer einreden lassen, dass Jer hier einen Satz schreiben konnte, der bald nachher, v. 19 (resp. v. 17b LXX), wörtlich wiederkehrt, und vor allem, dass er Jahwen, der neben dem Propheten steht, das נְאֻם־יְהוָה in den Mund habe legen können. Hingegen ist beides einem jüngeren Schriftsteller recht wohl zuzutrauen; das נְאֻם־ wird von den Späteren sehr oft rein mechanisch in eigentliche Gottesreden eingestreut, bisweilen freilich auch von den Abschreibern, die eine Vorliebe für dergleichen haben. Da auch v. 4 die wünschenswerte Anschaulichkeit vermissen liess, so nehme ich v. 8 in den Kauf. Der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden ist freilich nur locker und äusserlich und bedarf der Hinzufügung des unausgesprochenen Gedankens: ich kann nicht blos nicht reden wegen meiner Jugend, sondern ich fürchte mich auch vor dem Reden wegen der damit verbundenen Gefahren. Ein guter Schriftsteller hätte das in v. 6 nicht vergessen, aber unser Autor, der die ganze Lebens- und Leidensgeschichte Jeremias vor Augen hat, ist mit diesem Gedanken so vertraut, dass es ihm ist, als habe er ihn ausgesprochen, obwohl er es verabsäumt hat. Nachdem Jahwe dem Jer bedeutet hat, dass er ihm seine Aufgabe nicht erlassen will, streckt er **9** die Hand aus, berührt (ויגע ist als Qal oder als Hiph. möglich) seinen Mund und sagt: *Siehe, ich lege meine Worte in deinen Mund.* Die Berührung der Lippen ist schwerlich blos als symbolische Handlung gedacht, sondern auch als eine wirksame: sie teilt dem jungen Mann nicht blos das officium, sondern auch das charisma der Rede im Namen Jahwes mit, macht formell, aber auch thatsächlich seinen Mund zum „Mund Jahwes“. Die Stelle ist mehr mit Hes 2 9—3 3, als mit Jes 6 7 verwandt; Jesaias Lippen werden nur berührt, um ein Hindernis, die Unreinheit, hinwegzuräumen, Jer und Hesekiel erhalten positiv Jahwes Worte in den Mund, der letztere sogar in Gestalt einer beschriebenen Rolle, die er aufessen muss. Natürlich ist aus solchen Stellen nicht zu schliessen, dass ein solcher Prophet nun im selbständigen Besitz der Inspiration sei und keiner besonderen wunderbaren Mitteilungen Jahwes mehr bedürfe; einer solchen Folgerung würden sowohl das Buch Hesekiel wie das B. Jer widersprechen, die noch genug nachfolgende persönliche Einwirkungen Gottes, Ekstasen, Orakel berichten. Aber es wird doch dem jungen Jeremia in den „Worten Jahwes“ ein Schatz von Wissen und von Fähigkeiten, eine göttliche Beredtsamkeit verliehen, die er, obgleich schon vor der Geburt geheiligt, sonst nicht besessen hätte. Man kann, wenn man will, zwischen einer solchen Handlung, durch die jemand ein für allemal Gottes Worte in den Mund erhält, und den späteren einzelnen Mitteilungen Gottes an ihn einen Widerspruch finden, der in Jesaias Bericht von seiner Berufung noch nicht existiert. Diesen Widerspruch darf man nicht künstlich auflösen, sondern hat ihn aus der religionsgeschichtlichen Entwicklung zu erklären. Am Anfang dieser Entwicklung glaubt man, dass die Gottheit oder besser: dieser oder jener Gott sich ex

abrupto mitteile, wem er will; höchstens kennt der priesterliche Seher einige Kunstmittel, z. B. Umhüllung mit der göttlichen Gesichtsmaske, von sich aus in einen magischen Kontakt mit der Gottheit zu gelangen. Am Ende dieser Entwicklung nimmt man an, dass das Göttliche dem Menschen immanent sei, sei es allen religiösen Menschen, sei es gewissen Professionalen, denen es durch eine feierliche, wirksame Übertragung seitens eines Bevollmächtigten übermittelt ist. Hier, bei Hesekiel und bei unserem Verf., stehen wir in der Mitte der Bewegung: noch werden die einzelnen Offenbarungen festgehalten und plötzliche Erscheinungen oder Eingriffe Gottes berichtet, aber die Tendenz ist unverkennbar darauf gerichtet, auch bei dem Propheten eine kontinuierliche Berufsthätigkeit in den Vordergrund zu rücken, bei der zwar ein magnetischer Rapport mit der Gottheit mitwirkt, aber jene Weisheit, deren Hauptstück die Furcht Gottes ist und die sich auf eine abgeschlossene Offenbarung stützt, der entscheidende Faktor ist. So erklärt sich auch, dass Hesekiel im eigenen und die Ergänzer Jeremias in des letzteren Namen als Propheten schreiben, während sie doch das, was sie schreiben, als Theologen koncipiert haben. Der Jeremia unseres Autors ist eigentlich Theologe, Lehrer und Anwalt der Thora, aber er wird, der geschichtlichen Wahrheit gemäss, als Prophet betrachtet, darum empfängt er seine Weisheit auf einmal durch eine wunderbare Handlung Gottes und erhält auch noch später specielle Aufschlüsse und Aufträge von Jahwe. In den meisten von diesen Fällen erkennt man sofort, dass sich nur die Theologie in den Prophetenmantel gehüllt hat; dass sie dies thut, ist bisweilen die Folge einer unbewussten Selbsttäuschung, oft aber nur des Bedürfnisses nach einem wirksamen Mittel, sich Geltung zu verschaffen, in beiden Fällen ein Beweis für die gewaltige Herrschaft, die das alte Prophetentum über die spätere, im Grunde unprophetische Zeit ausgeübt hat. Die Vollmacht nun, die mit dem dem Jer erteilten officium und charisma verbunden ist, wird ausgesprochen in dem grossartigen Wort **10**: *Siehe, ich bestelle dich heute über die Völker und über die Reiche, auszureissen und niederzureissen und zu verderben und zu zerstören, zu bauen und zu pflanzen* — das letztere frei zitiert in Sirach 49 7. Jeremia, eben vorher ein נַעַר, der nicht zu reden weiss, ist nun ein פָּקִיד, ein göttlicher Beamter, der Statthalter des himmlischen Grosskönigs über die Reiche der Erde. Als פָּקִיד hat er zu verwalten und zu richten; das Reich, dem er das Urteil spricht, das geht unter, ein zerstörtes kann er wieder aufrichten. Wo gäbe es eine Parallele zu dieser Stelle! Nur das neutestamentliche: „mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden“, greift höher, denn auf den Himmel erstrecken sich freilich Jeremias Befugnisse nicht, gehen auch nicht über die Erledigung der Weltkrise seiner Zeit hinaus und verleihen seiner Person keine ewige Bedeutung. Aber im AT ist das Höchste, was über einen Mann seiner Art gesagt wird, dass Könige vor ihm den Mund verschliessen und dass er mit Starken Beute teilen soll (Jes 52 15 53 12), Jeremia aber entscheidet das Schicksal der Völker und Staaten. In erster Linie steht, der Signatur seiner Zeit angemessen, das Zerstören, das durch vier Verben (in der LXX und bei Sirach allerdings nur drei) ausgedrückt wird. Das Pflanzen und Bauen erinnert so entschieden an 29 5

und verwandte Stellen, dass hier wohl zunächst an das Geschick Israels gedacht werden muss. Aber trotzdem ist höchst auffällig, dass in diesem ganzen Abschnitt vom Volke Israel direkt gar nicht gesprochen wird. Es ist durchaus zu bezweifeln, dass Jer selber seine Würde und Aufgabe so formuliert hätte, wie es hier geschieht. Er nennt sich an einer Stelle, wo er sich über seine Aufgabe ausspricht, einen Prüfer und Metallscheider in seinem Volk, der versuchen soll, das Edelmetall und die Schlacken von einander zu scheiden, dem das aber nicht gelingt (6 27ff.); und ein zweites Mal, wo er von seiner Würde spricht, sagt er, wenn er sich an Jahwe halte und Edles ohne Gemeines vorbringe, so solle er vor Jahwe stehen und „wie sein Mund" sein (15 19). Das klingt erstens unendlich bescheiden und lässt zweitens nur an eine Wirksamkeit unter dem eigenen Volk denken. Nirgends geberdet sich Jeremia als Stellvertreter Gottes auf Erden. Das ist ein nachexilischer Gedanke, der zusammenhängt mit den Ansprüchen der späteren Theokratie. Ursprünglich trägt diese gewaltige Idee die messianische Farbe (vgl. z. B. Jes 55 3ff.), behält sie auch in gewissen Kreisen (vgl. zu Ps 2), aber die Ergänzer des Jeremiabuches sind, allerdings mit Ausnahmen, dem Königtum nicht hold, übrigens auch den Priestern nicht. Hier ist der Mann der „Worte Jahwes" der Bevollmächtigte Gottes über die Welt. In dieser Beziehung steht unsere Stelle in näherer Beziehung zum Urchristentum, als die eigentlichen messianischen Erwartungen und die der priesterlichen Theokraten, die später in der Kirche Roms wieder auflebten. Hier ist, wie in den Liedern vom Knecht Jahwes (vgl. Jes 49 6) und im Evangelium, der Prophet und Lehrer der Ordner der Welt. Ist v. 4–10 ein Stück im grossen Stil, so fällt die Fortsetzung

1 11–19 dagegen einigermassen ab, sofern hier die Völker nicht als Objekt der richterlichen Thätigkeit des Bevollmächtigten Jahwes, sondern nur als das Werkzeug zur Bestrafung Judas auftreten. Auch hat der Verf. es nicht verstanden, durch einen passenden Übergang darauf aufmerksam zu machen, dass er im Folgenden gar nicht mehr von der Sendung Jeremias an die Völker, sondern nur von seiner Wirksamkeit im eigenen Volke reden will. Ich habe früher in dem Bemühen, das Capitel dem Jer selber zu retten, die Anstösse dadurch zu entfernen versucht, dass ich v. 15 16 und v. 18^{b} für jüngere Zusätze erklärte und annahm, dass die beiden Visionen v. 11–14 nicht von Judas Geschick allein, sondern von der ganzen grossen Weltkatastrophe reden. Aber ich fühlte mich nicht recht wohl dabei, denn schon die zweite Vision v. 13f. bezieht sich mindestens überwiegend auf Juda, und die Leute, zu denen Jeremia v. 17ff. reden soll und die ihn anfeinden werden, sind auch ohne v. 18^{b} gewiss die Judäer. Wird man dadurch genötigt, ein plötzliches Herabsinken von dem weltgeschichtlichen Gesichtspunkt, der v. 4–10 beherrschte, auf das gewöhnliche Niveau der Bedrohung Judas anzunehmen, so fällt der Hauptgrund für die Unechtheit von v. 15 16 18^{b} hinweg. Dann halte ich es aber nicht mehr für möglich, einem Mann wie Jeremia das Capitel zuzuschreiben, und sehe v. 11ff. ebensowohl wie v. 4–10 für eine jüngere Arbeit an. Ob v. 4ff. und v. 11ff. von derselben Hand stammen, ist eine Frage von geringerem Belange; aber mich dünkt, ein Ergänzer, der so wie so stückweise arbeitet, kann das Capitel trotz der Verschiedenheit der einzelnen Abschnitte zu Stande gebracht haben, wenn er es auch nicht in Einem Guss niedergeschrieben haben wird. Denn das, was ein Ergänzer schreibt, ist gewöhnlich von verschiedenartiger Herkunft und Natur; einiges gehört ihm selbst an, anderes ist Vorgefundenem entlehnt oder daran angelehnt, das Ganze macht daher oft den Eindruck des Mosaiks. Die beiden Visionen,

v. 11–16, sollen wohl ungefähr in dieselbe Zeit fallen wie die Berufungs-

vision v. 4ff., doch stellt die Einführung **11**: *Und Jahwes Wort kam zu mir* sie als selbständige Erlebnisse hin. Jer sieht, von Jahwe aufmerksam gemacht, einen מַקֵּל שָׁקֵד, und Jahwe knüpft **12** die Versicherung daran, er selber sei שֹׁקֵד, sein Wort auszuführen. Wahrscheinlich sprach der Autor שָׁקֵד und שֹׁקֵד ganz oder fast ganz gleich aus, wie für Amos in Am 8 2 קֵיץ und קֵץ ziemlich gleichlautend gewesen sein werden. Nichts deutet darauf hin, dass der Mandelzweig übernatürlicher Art gewesen sei. Man hat sich, ähnlich wie Am 8 1ff., den Vorgang wohl so vorzustellen: Jeremia nimmt, vermutlich in tiefes Nachdenken versunken gewesen, plötzlich wahr, dass er sich einem Mandelstab gegenüber befindet, und fühlt sich, nach seiner Überzeugung durch Jahwe, veranlasst, dessen Namen שָׁקֵד, der Wachende, auszusprechen. Dies Aussprechen des Namens ist, wenn er den Gegenstand schon länger vor sich gehabt hat, nun aber erst sich dessen plötzlich bewusst wird, psychologisch ganz natürlich; ihm aber fällt es dennoch auf, dass er mit einem Mal das Wort „der Wachende!“ aussprechen musste: das ist kein Zufall, das ist ein gottgegebenes Omen. „Der Wachende“ — was ist und was will das? Das ist Jahwe selber, er ist der Wachende. *Du hast gut gesehen*, gut gesehen und das richtige Wort ausgesprochen, antwortet Jahwe, ich bin der Wachende! Jahwe greift das Wort auf; den Begriff Wachender hatte er in Jer aufblitzen lassen wollen, und es war gelungen. Wie im Winter, wenn noch alle Pflanzen schlafen, der Mandelbaum schon wach ist, so ist jetzt, wo noch niemand die kommenden grossen Ereignisse bemerkt, Jahwe schon wach, um „sein Wort“ auszuführen; sobald die richtige Zeit da ist, wird es geschehen. Was ist nun mit diesem „Wort“ gemeint? Das kann man weder aus dem Vorhergehenden noch aus der Vision selber entnehmen; nur der weiss es, der auch das Folgende, der überhaupt den Inhalt des Buches Jeremia kennt; Jeremia selber hätte es, wenn er bis dahin von Jahwe nur die Worte in v. 5–10 vernommen hätte, durchaus nicht wissen können. Es ist recht wohl möglich, dass unser Autor diese Gesichte im Buche Baruchs vorgefunden hat, aber er hätte daran denken müssen, dass er bei dem Leser nicht eine Kenntnis von Dingen voraussetzen darf, die erst nachher zur Sprache kommen; dass er es thut, beweist wieder, dass Cap. 1 erst nachträglich entstanden und zugesetzt ist und dass sein Verf. nicht gerade über eine geschickte Feder verfügt. Übrigens könnte auch die Verknüpfung der Deutung der Vision mit dieser selber geschickter sein und wäre es gewesen, wenn der Verf. seinem Vorbilde (Am 8 1ff.) getreuer gefolgt wäre und wenigstens das כִּי weggelassen hätte. Die zweite Vision v. 13–16 ist von der ersten durch den Ausdruck שֵׁנִית **13** getrennt und als neues Erlebnis bezeichnet, ihr aber in psychologischer Hinsicht nahe verwandt. Jeremia sieht einen *unterheizten Kessel*. Es wird etwas gekocht, es ist etwas Schlimmes in Vorbereitung, denn dafür ist das Kochen ein Bild, das wahrscheinlich aus dem Kochen von Zaubersäften hervorgegangen ist (vgl. Ps 58 10). Jeremia merkt wieder, dass er ein Omen vor sich hat; dabei ist es aber wichtig, jedes einzelne Merkmal zu beachten und auszulegen. So setzt er unaufgefordert hinzu, dass der Kessel nach Norden zu gekehrt ist. Der Kessel ist vermutlich an drei Seiten durch Steine gestützt, an der freien Nordseite wird das Brenn-

material, Reisig, Dorngestrüpp u. dgl., unter ihn geschoben und das Feuer genährt. Dass dies gemeint ist, zeigt das מִצָּפוֹן v. 14 klar genug. Aber v. 13b drückt das sehr undeutlich aus, wenn es nach der jetzigen Punktation heisst: dessen Antlitz von der Seite nach Norden her ist, denn das könnte man auch so verstehen, dass der Kessel sich nördlich vom Propheten befindet, die ihm sichtbare Vorderseite aber nach dem Süden gerichtet ist. Ich vermute, dass der Autor מָפְנֵי statt מִפְּנֵי gesprochen haben wollte und dass nur die Stat. constr.-form (statt מָפָנִים) die sonderbare Vokalisation veranlasst hat: *dessen Vorderseite nach Norden gewandt ist.* Dass die Fälle, wo die Lokativform nach מִן steht (Ges.-Kautzsch[26] § 90e), dadurch um einen vermindert werden, ist auch kein Schade. In Jahwes Erklärung des Gesichts **14** schlägt nun das מִצָּפוֹן der Erwartung gemäss auf das צָפוֹנָה v. 13 zurück, nicht aber das Verbum תִּפָּתַח auf das נָפוּחַ; überhaupt passt das Verbum „geöffnet werden" gar nicht zum Bilde und schwerlich auch zur Sache. Lies daher mit Houbigant u. a. nach der LXX תִּפַּח: *vom Norden her wird angeheizt,* gekocht, *das Unheil über alle Bewohner des Landes.* Dass הָאָרֶץ nicht die Erde, sondern das jüdische Land bedeutet, ersieht man allerdings erst aus v. 15f. Auch wird von dem „Unheil" wieder so gesprochen, als hätte der Leser das Folgende schon gelesen: wenn noch רָעָה (ohne Artikel) stände! Thatsächlich bietet dies הָרָעָה eine Erklärung zu dem דְּבָרִי v. 12, aber der Verf. hat sie nicht mit Absicht gebracht. Ausserdem liegt deutlich der Nachdruck auf dem Begriff „von Norden her"; nicht dass Unheil kommt — das wird als bekannt vorausgesetzt —, sondern dass es aus dem Norden hereinbricht, ist das Neue und ist die Hauptsache, um deretwillen Jer das Gesicht erhält. Ob gerade dieser Punkt dem Jer, dem freilich das מִצָּפוֹן entlehnt ist, auch die Hauptsache gewesen wäre, kann man wohl bezweifeln. Jer nennt in seinen Dichtungen die Skythen das Volk aus dem Norden, weil diese Ausdrucksweise der poetischen Diktion angemessen ist: hier kommt durch die dunkle, geheimnisvolle Andeutung der Himmelsgegend, jener Himmelsgegend, die alles Fürchterliche, Verderbliche, Unheimliche enthält, ein apokalyptischer Zug in das Gesicht. Und dieser Eindruck wird nicht abgeschwächt, sondern eher noch verstärkt durch die Erklärung, die Jahwe **15** zu v. 14 giebt: *denn siehe, ich rufe allen Geschlechtern der Königreiche im Norden, ist Jahwes Spruch, und sie werden kommen und setzen ein jedes seinen Stuhl* u. s. w. Was soll man sich da unter „allen Königreichen im Norden" denken? Der Ausdruck passt nicht auf die Skythen, die wenigstens von Jer stets als Ein Volk bezeichnet werden, auch nicht auf die Chaldäer, die nur Einen König haben, er lässt sich überhaupt nicht aus der wirklichen Geschichte erklären. Auch kann man sich schwer vorstellen, wie die vielen Völker oder deren Könige „ihren Stuhl an den Eingang der Thore Jerusalems, vor seine Mauern und vor alle Städte Judas" setzen werden; es scheinen die Vorstellungen von einer Belagerung und von dem nachfolgenden Gericht mit einander verschmolzen zu sein: aber wie kommen die nördlichen Völker dazu, so einmütig das Völklein am toten Meer zu bedrängen und zu richten? In Wahrheit spricht in v. 15 die spätere dogmatische Eschatologie, nach der sich in der Endzeit alle Völker um Jerusalem versammeln müssen, um zunächst als Straf-

werkzeug zu dienen und dann allerdings selber vernichtet zu werden; der Norden spielt nicht immer, aber oft mit herein. Ist es sicher, dass der Vers nicht von Jer herrührt, so mag er doch dem Cap. belassen werden können, wenn dieses einem jüngeren Verf. angehört. In der LXX fehlt מִשְׁפָּחוֹת, ob mit Recht oder mit Unrecht, lässt sich nicht sagen. Die Vorlage der LXX zeigt bisweilen eine Neigung zur Vereinfachung, die des Ktib noch öfter ein Streben nach Wortvermehrung: das Ktib scheint sich auf gut bezahlte Prachthandschriften zu stützen, deren Schreiber nach der Länge der Rolle bezahlt wurden. Möglicherweise ist das in der LXX fehlende Wort nur eine Variante zum folgenden. Letzteres spricht die LXX als stat. abs. מַמְלָכוֹת aus und liest dann מִצָּפוֹן, was sprachlich der Lesart des MT vorzuziehen ist, aber freilich darum noch nicht ursprünglich sein muss. Das נָאֻם־י ist hier ebenso anstössig wie in v. 8 und allein schon ausreichend, jeremianischen Ursprung des Verses unglaubwürdig zu machen. Durch die nordischen Völker wird Jahwe **16** „Urteilssprüche mit ihnen reden", nämlich mit den Judäern v. 14, „wegen aller ihrer Bosheit, dass sie mich verlassen und anderen Göttern Rauchopfer gebracht und den Werken ihrer Hände", den Götzenbildern, „gehuldigt haben." Danach ist Götzen- und Bilderdienst die eigentliche Ursache des Unterganges Jerusalems und Judas gewesen. Das sagt Jeremia niemals, obwohl er in seinen älteren Gedichten den Lokalkult der Landschaft heftig genug angreift. Aber die Späteren erklären sich so die furchtbare Katastrophe, weil sie die wirklichen Zustände des vorexilischen Juda nicht kennen und aus Angaben Baruchs und Hesekiels verallgemeinernde Schlüsse ziehen, die mit Jeremias Schilderungen seiner Zeit nicht übereinstimmen. Bekanntlich machen die deuteronomistischen Bearbeiter der älteren Geschichtsbücher den Vätern dieselben Vorwürfe, sobald sie von irgend einem grossen Unglück zu berichten haben; die diesem unhistorischen Verfahren zu Grunde liegende Theorie wird in dem Leitartikel Jdc 2 7ff. ausführlich erörtert. Die Phrasen dieses Verses kehren bei den Ergänzern des B. Jeremia ebenso wie bei den Deuteronomisten unaufhörlich wieder. אוֹתָם, falsch für אִתָּם, mag auf Rechnung des Abschreibers kommen; אֲשֶׁר in der Bedeutung „dass" ist häufig bei den Späteren. Man wünscht sich unwillkürlich die Berechtigung, v. 15f. dem Verf. von v. 4–10 und v. 17 absprechen zu dürfen, aber es giebt dazu wohl keine ausreichenden Gründe. Wie der Schluss der Einleitung,

v. 17–19, an das Vorhergehende anzuschliessen ist, wird nicht recht deutlich gemacht. Er ist jetzt die Fortsetzung der Rede Jahwes in der zweiten Vision, die dadurch viel länger wird als die erste; natürlicher würde er sich eigentlich als Fortsetzung von v. 4–10 ausnehmen, aber das וְאַתָּה **17** ist doch wohl Gegensatz zu dem Ich v. 12 und 15. Für den Verf. kommt offenbar alles auf die Gedanken an, die er aussprechen will, dagegen hat er sich von den sinnlichen Vorgängen keine mehr als flüchtige Vorstellung gemacht, sie werden nur als Darstellungsform verwandt und sorglos behandelt. *Gürte deine Hüften* (תְּאֻזֹר incorrect plene), *auf und rede* u. s. w. — die Krisis naht, die Katastrophe steht vor der Thür, schon wird das Unheil gebraut, jetzt gilt es streng arbeiten. Was Jahwe dem Propheten zu reden gebieten wird, das können wir eigentlich

auch ohne Inspiration nach dem Vorhergehenden voraussagen: er wird „ihnen", den Bewohnern des Landes, das Unheil ankündigen und dessen Gründe, den Götzendienst, angeben müssen. Das ist auch in der Hauptsache das Thema der Ergänzungen im B. Jeremia, die darum recht eintönig sind; immer dieselbe Drohung und derselbe Vorwurf, nur wenig variiert durch die verschiedenen (in v. 18 aufgezählten) Adressaten der Reden und durch wechselnde Einkleidungen! Man muss erst die Dichtungen Jeremias und die Erzählungen Baruchs von den jüngeren Schlingpflanzen befreien, um zu entdecken, wie wichtig nicht blos, sondern wie ausserordentlich anziehend und fesselnd das B. Jeremia ist. Hübsch ist übrigens das Wortspiel in v. 17b: *schrick nicht vor ihnen, sonst schrecke ich dich vor ihnen!* Es wird manchen Strauss auf Tod und Leben geben, Jer wird nur dann siegen, wenn er keinen Augenblick wankt, wie ein Kämpfer sich im Schlachtgewühl nur dann behauptet, wenn er fest bleibt, aber verloren ist, sobald ihn eine Schwäche anwandelt. Ja, Jer wird nicht blos natürlicherweise verderben, wenn er sich schwach zeigt, sein Gott wird ihn verderben, denn er kämpft nicht für sich, sondern für Gottes Sache, ihm ist die Tapferkeit nicht blos ein Rettungsmittel, sie ist seine Pflicht. Dieser Vers ist aus einer guten Beobachtung des Charakters und des Lebens Jeremias hervorgegangen. Jeremia, von Natur ein zartes, schüchternes Wesen, ein weiches Gemüt, ein Mensch, dessen Dichtungen manchen Beweis dafür geben, dass er für ein idyllisches Stillleben geschaffen war, eine Kindesseele, die sich nach den unschuldigen Freuden des Lebens sehnte, kein zornergrimmter Kraftmensch wie Amos, keine stolze Königsgestalt wie Jesaia, ist doch der tapferste Streiter Gottes geworden, weil er tapfer war auf Gottes Gebot. Er ist oft bis zum Tode betrübt, ja verzweifelt gewesen, oft ist ihm die Furcht nahe getreten, der Zuruf: erschrick nicht! war ihm oft nötig, aber er ist niemals der Gefahr aus dem Wege gegangen, wenn die Pflicht rief, und hat, wenn auch mit bitterem Kummer, so doch standhaft die Schmähung seiner Feinde und sogar seiner Freunde getragen. Er ist der erste eigentliche Märtyrer der Religion, obgleich ihm nicht die jenseitige Belohnung winkte, die so manche Christen der ersten Jahrhunderte sogar zum Martyrium verlockte: er war ein Märtyrer, aber kein Fanatiker, und darum seine Tapferkeit doppelt gross und wahrhaft sittlich. Wer seine Gedichte, so reich an Konfessionen, und Baruchs Erzählungen durchliest, hört oft dies „erschrick nicht!" hindurch. Die LXX hat einen abweichenden, jedoch schlechteren und aus v. 8 vermehrten Text. Ist Jeremias Aufgabe schwer und gefährlich, so rüstet aber Jahwe seinen Sendboten mit aller Widerstandskraft aus 18: *Ich aber* (וַאֲנִי wieder als Gegensatz zu וְאַתָּה v. 17), *siehe, ich mache dich heute zu einer festen Burg und zu einer ehernen Mauer wider das ganze Land.* Die „eiserne Säule" fehlt in der LXX mit Recht, da Festung und Mauer zusammengehören; wie jemand sagen kann, dass dies Fehlen in der LXX durch das Vorhandensein in Übersetzungen, die jünger sind als das Ktib, aufgewogen werde, ist mir unverständlich. Unser Autor giebt in v. 18f. die jeremianische Stelle 15 20 mit einigen leichten Abweichungen wieder, hält aber für nötig, in v. 18b die Leute summarisch anzuführen, die wider Jeremia gekämpft haben, die judäischen

Könige, Fürsten, Priester und Laien; die Priester fehlen in der LXX, in v. 18a auch der Ausdruck: wider das ganze Land. Für חמות liest sie besser חזמת vgl. 15 20. Die Aufzählung v. 18b wird uns noch sehr oft begegnen. In 19 steht אֵלֶיךָ falsch statt עָלֶיךָ (auch 15 20). Das נְאֻם־יהוה scheint hier durch seine Stellung zu verraten, dass es erst nachträglich aufgetaucht ist; vielleicht hat der Abschreiber ein etwas undeutlich geschriebenes אֲנוֹכִי irrig in ' ' נ אֲנִי aufgelöst, denn es ist aus vielen Gründen wahrscheinlich, dass Gottesnamen und stehende Formeln oft abgekürzt geschrieben wurden.

Cap. 2 1—4 4.

Nach dem hebräischen Text sollte man den Abschnitt von Cap. 2 bis Cap. 6 reichen lassen; der Diaskeuast, der die Überschrift 2 1 2a geschrieben hat, hält diese fünf Capitel für Eine grosse in Jerusalem gehaltene Predigt. Aber diese Überschrift, die in der LXX noch fehlt, trifft nicht das Richtige; Einzelnes, wie 2 4–13, hat zwar den Predigtstil, das Ganze durchaus nicht; ebensowenig bildet Cap. 2—6 eine Einheit in sachlicher Beziehung. Mit Recht hat Cornill 2 1—4 4 in einem Absatz drucken lassen und mit 4 5 einen neuen Absatz begonnen. Zwar kann auch 2 1—4 4 nicht als sachliche Einheit gelten, so wie dieser Abschnitt uns jetzt vorliegt, aber das liegt nur an den Einsätzen von jüngerer Hand. Sobald man 2 4–13 3 6–12a (bis וְאָמַרְתָּ) 14–18 und einige kleinere Einschiebsel entfernt, stellt sich heraus, dass 2 1—4 4 eine Serie von eng mit einander verbundenen kleinen Dichtungen Jeremias enthält, die sämtlich in demselben Metrum geschrieben sind und in vortrefflicher Disposition Ein Thema behandeln: sie zeigen, wie Israel, das einst Jahwes getreues und wertgehaltenes Jugendweib war (2 2 3), jetzt ein Sklave, eine Beute der Fremden ist (v. 14–18), wie es selbst diesen herabwürdigenden Zustand herbeigeführt hat, weil es mit den „Fremden“ buhlte (v. 19–28), wie es, obgleich von Jahwe hart gezüchtigt, seine Schuld nicht eingestehen will (v. 29–37); sie fragen, ob eine Rückkehr zu Jahwe noch möglich sei (3 1–5), und nennen die Bedingung dafür (v. 12b 13), um endlich mit der Hoffnung zu schliessen, dass Israel den Trug des fremden Kults einsieht und zu Jahwe zurückkehrt (3 19—4 4). Diese Kette von Dichtungen gehört der allerältesten Zeit an, etwa der Zeit von 626—621, denn sie schildern die religiösen Zustände so, wie sie vor der deuteronomischen Reform waren, und kennen noch Assur und Ägypten als die Grossmächte, deren Rivalität wie im 8. Jahrh. Israels Politik beherrscht; auch zeigt sich hier der junge Schriftsteller noch stark von älteren Vorbildern, besonders von Hosea, beeinflusst, und die reiche Produktionskraft des Dichters hat noch nicht ihr Gegengewicht an der meisterhaften Handhabung der Form gefunden, die den späteren Dichtungen den Stempel der Vollendung aufdrückt. Diese Dichtungen scheinen mir ferner in Anathoth verfasst zu sein, denn sie gehen überall von dem Lokalkult der Landschaft aus — Cap. 5 bringt die ersten Gedichte aus dem Aufenthalt in der Hauptstadt. Es ist demnach kein Zufall, dass Cap. 2 ff. am Anfang stehen; obgleich die späteren Bearbeiter des B. Jeremia wohl ab und an sich einige Freiheit gestattet haben (s. zu Cap. 30), so scheint doch im Allgemeinen die Anlage, die Jer selber dem von Baruch nach seinem Diktat geschriebenen Buch (Cap. 36) gegeben und die der zeitlichen Reihenfolge seiner Dichtungen entsprochen haben wird, festgehalten worden zu sein. Die einleitenden Worte

2 1 2 (bis יהוה): „und Jahwes Wort kam zu mir also: gehe und predige vor den Ohren Jerusalems also: so spricht Jahwe“, wofür die LXX nur den kurzen Satz hat: „und er [Jahwe] sprach: so spricht Jahwe“, rühren von dem Diaskeuasten her und wollen Cap. 2 ff. an Cap. 1 anschliessen. Den älteren einfachen Übergang, wie ihn die LXX bietet, könnte man sich schon gefallen lassen, obgleich auch er in Jeremias eigenem Buch nicht nötig war, wenn die Überschrift „Worte Jeremias“ vorherging; dagegen ist die Erweiterung im

hebr. Text so unpassend wie nur möglich. Kann man sich vorstellen, dass v. 2^b 3 und weiter alles das, was v. 14 ff. zu lesen steht, öffentlich „ausgerufen", gepredigt sei? Diese Dichtungen sind so gewiss für die Lektüre geschrieben, wie z. B. das Buch Hosea, und sind vermutlich nicht einmal der Niederschlag mündlich gehaltener Reden; ausserdem sind, wie schon bemerkt, die Dichtungen in Cap. 2 3 wahrscheinlich nicht in Jerusalem entstanden. Der Verf. dieser erweiterten Überschrift hat sich offenbar von dem Eindruck leiten lassen. den v. 4 ff. auf ihn machte; er denkt sich wohl die Predigt Cap. 2—6 am Tempel oder etwa in einem Thor Jerusalems gehalten. Wäre diese Überschrift ursprünglich, so müsste man bei v. 2^b 3 Jerusalem angeredet denken, das doch nicht in der Wüste hinter Jahwe hergegangen ist. Hier ist also die LXX mit ihrer kürzeren Fassung vergleichsweise im Recht; die letztere ist den Eingängen späterer Capitel nachgeahmt (7 1 u. s. w.). Zu dem Inf. abs. als Vertreter des Imper. s. Ges.-Kautzsch[26] § 113 bb, zu dem nachfolgenden Perf. consec. § 49 k.

2 2^b (von זָכַרְתִּי an) 3 enthält zwei Tetrastiche, deren Stichen abwechselnd aus drei und zwei Hebungen bestehen. In diesem Versmass sind sämtliche prophetischen Dichtungen Jeremias geschrieben. Das Gedichtchen schildert Israels bräutliche Liebe zu Jahwe in seiner Jugend und nennt es Jahwes heiligen Besitz, den niemand antasten darf. Dass es von Jer herstammt, ist nicht zu bezweifeln, aber es nimmt sich seltsam aus in einem Buch, das Israel den Untergang verkündigen soll und dessen Verf. später zur ruhigen Unterwerfung unter ein heidnisches Volk rät. Aber es wird sofort verständlich, wenn es nur die Einleitung zu einem grösseren Gedicht ist, in dem die eigentlichen Gedanken Jeremias über die Gegenwart und Zukunft im Gegensatz zu dieser Hinweisung auf eine ideale Vergangenheit zur Sprache kommen. In der That haben wir in v. 14 ff. ein Gedicht, das ohne Weiteres als die Fortsetzung von v. 2^b 3 angesehen werden kann. Dass zwischen Eingang und Fortsetzung ein fremdes Stück (v. 4–13) eingeschoben ist, ist weder im B. Jeremia noch in der übrigen prophetischen Literatur eine seltene Erscheinung.

2^b. Nach der Einführungsformel: so spricht Jahwe, die in dieser einfachen Gestalt zur Not auf Jeremia zurückgeführt werden kann, beginnt das Gedicht: *Ich gedenke dir der Huld deiner Jugend, Der Liebe deiner Brautzeit, Wie du mir folgtest in der Wüste, Im unbesäten Lande.* Die klassische Zeit der Religion und der Geschichte Israels, die Zeit der mosaischen Führung, dient hier am Eingang als Folie der gegenwärtigen Zustände. In der Wüste, wo es noch kein Korn, Öl, vor allem keinen Wein gab, war Israel noch die unschuldige, mit den Baalen des Kulturlandes unbekannte Braut oder das Jugendweib Jahwes, daran denkt Jahwe noch gern und zu Gunsten Israels (לָךְ) zurück. Man spürt sofort, dass der junge Jeremia den Hosea (vgl. besonders Hos 2 16 17) gelesen hat. חֶסֶד gebraucht auch Hosea von der Liebe des Volkes zu Jahwe (Hos 6 4). In der späteren Literatur gilt zwar auch die mosaische Zeit als die grosse vorbildliche Zeit, aber meist nicht wegen der Haltung des Volkes, die vielmehr als möglichst schlecht beschrieben wird (vgl. z. B. Ps 78 106), sondern wegen der göttlichen Offenbarungen, der Gesetzgebung, der Wunder. Obwohl Jer die älteren pentateuchischen Erzählungen vom Ungehorsam des Volkes gelesen haben wird, so folgt er doch der älteren, auch von Amos (5 25) vertretenen Tradition, die die alte Zeit für die gute Zeit hält, unbefangener und freundlicher über die Väter denkt und die Degeneration des Volkes haupt-

sächlich auf den Übergang der ehemaligen Hirten zur dionysischen Kultur zurückführt. Die alte Prophetie hat immer eine argwöhnische Abneigung gegen die palästinensische Kultur und eine Anhänglichkeit an die älteren primitiven Zustände gehabt (vgl. zu Jes 2 7), die, da sie auch in breiteren Volksschichten vertreten war, nicht wenig zur Erhaltung der Eigenart der alten Jahwereligion beigetragen hat. Der zweite Vierzeiler **3** führt aus, dass der Treue Israels Jahwes Verhalten zum Volke entsprach: *Heiliger Besitz war Israel Jahwen, Sein Ernteerstling, Alle, die davon ässen, sollten es büssen, Böses über sie kommen.* Das unvermeidliche נְאֻם־יְ wird hier ganz sicher durch das Metrum ausgestossen. קֹדֶשׁ bedeutet hier nicht Heiligtum, sondern heiliges Eigentum, Weihgeschenk; man schenkt ja in der alten Zeit der Gottheit alles Mögliche, Gold, Silber, Lebensmittel, Kleider, Land, auch Menschen. Insbesondere war der Gottheit geweiht „der Erstling des Einkommens", nämlich dessen, was vom Acker einkam (das ungewöhnlich geschriebene Suffix von תְּבוּאָתֹה gehört nicht zu diesem Wort, sondern zu רֵאשִׁית: die ihm vom Ertrage zukommende Aparche). Vom Felde der Menschheit beansprucht Jahwe Israel als seine Aparche, die übrigen Menschen bleiben profan, stehen ihm ferne. Wie nun derjenige, der die Gotte gebührenden Erstlingsfrüchte des Ackers verzehrt, sich verschuldet und es büssen muss (beides liegt in אָשַׁם), so ziehen auch die Menschen, die sich an Israel vergreifen, Jahwes Zorn auf sich. Dass der Priesterssohn Jeremia sich eines kultischen Bildes bedient, ist nicht auffällig; klerikale Neigungen hat er darum doch nicht. Erst spätere Autoren vergröbern den v. 3 ausgesprochenen Gedanken dahin, dass die Israeliten blos noch dem heiligen Dienst leben und von der profanen Menschheit ernährt und bedient werden sollten (s. z. B. Jes 61 5 6 23 18). Die Verben v. 3b müssen in hypothetischem Sinne verstanden werden; auf die Gegenwart gehen sie nicht, wenn diese Verse von Jer geschrieben sind. Für תָּבֹא אֲלֵיהֶם wäre aus metrischen Gründen תְּבֹאֵם vorzuziehen. Die Fortsetzung folgt v. 14 ff. Dass dagegen mit

2 4–13 ein ganz anderes Stück einsetzt, zeigt schon äusserlich der neue Anfang, der veränderte Stil und das Fehlen des jeremianischen Metrums. Ein strenges Metrum ist hier überhaupt nicht beabsichtigt, obgleich das Stück eine gewisse poetische Haltung zeigt, ähnlich derjenigen, die man in manchen nachexilischen Prophetien findet, z. B. in Jes 19 oder Cap. 24 ff., in Maleachi, Joel u. s. w., und obgleich bei der Anwendung des Parallelismus membr. bisweilen auch ein leidlich gut geratenes Tetrastich zum Vorschein kommt. Ich halte das Stück nicht mehr für jeremianisch, wie ich früher that; es zeigt nichts von der Feinheit und Originalität der echten Dichtungen, hat einen ziemlich ärmlichen Gehalt und vor allem einen „deuteronomistischen" Charakter in Sprache und Anschauungen, der dem Jer ganz fremd ist. Offenbar ist das Stück von den Versen angeregt, hinter denen es eingeschaltet ist, aber ein Jeremia würde die Betrachtungen über die Verderbtheit der Väter nicht so weit ausgesponnen haben. Hier schreibt nicht der Prophet, sondern der predigende Theologe: daher auch die Betonung der Abgötterei, die auf verkehrter Verallgemeinerung einiger alter Nachrichten beruhende Meinung, das alte Volk sei beständig von einem krankhaften und unbegreiflichen Hang zu fremden Religionen beherrscht gewesen.

4. „Haus Jakob" ist bei den Späteren ein beliebter Ausdruck für die ganze Judenschaft in und ausserhalb Palästina vgl. zu Ps 59 14. Ob „alle Geschlechter des Hauses Israel" den Redner wirklich hören, das macht dem Autor keine

Sorge: er rechnet darauf, und mit Recht, dass zahlreiche Juden des In- und Auslandes diese Rede zwar nicht hören, aber lesen werden. **5.** Es handelt sich ihm um die Erklärung des Untergangs Israels und Judas, ja nach v. 9 sogar der Gottesstrafen, die noch nach 586 auf dem Volke lasten; und wie die nachexilischen Juden kaum jemals eine Beichte sprechen, ohne die Sünden der Väter voranzustellen, so werden diese auch hier als die Hauptursache alles Unglücks behandelt. רָחַק מֵעַל sagt auch Hesekiel (8 6); das עַל drückt aus, dass man anfangs „vor" Jahwe stand. Die Fragestellung (zu dem dag. euphon. nach מַה־ s. Ges.-Kautzsch[26] § 20d) geht von der rein rhetorischen These aus, dass man ein Recht habe, Jahwe aufzugeben, wenn er sich etwas zu Schulden kommen lasse. Mit הֶבֶל v. 5[b] ist dasselbe gemeint, was v. 8 11 לֹא יוֹעִיל heisst: die Väter haben sich an Götter gehalten, die nur Wahngebilde sind, und sind dadurch selber nichtig geworden. Der Nichtigkeit des Götterglaubens wird 10 1-16 ein langer Abschnitt gewidmet, den kein kritischer Leser für alt hält; unser Autor ist schwerlich viel älter, auch er sieht das Heidentum als eine Thorheit an, durch die man sich selbst anführt und lächerlich macht. Vernünftiger Weise hätten die Väter sich **6** an Jahwe halten sollen, der sie doch aus Ägypten geführt und dann durch eine unwegsame Wüste geleitet hatte. Die Alten, so stellen es sich die nachexilischen Leser des deuteronomischen Religionsbuches vor, haben doch beständig die grössten und handgreiflichsten Wunder und Wohlthaten Jahwes erlebt, da hätten sie doch nicht so thöricht sein sollen, das immer wieder zu vergessen und dem heidnischen Gaukelwerk nachzulaufen. Der deuteronomische Katechismus hat durch seine pädagogische Anpassung an das Begriffsvermögen der grossen Masse gewaltige Erfolge erzielt, aber auch eine sehr kindliche Auffassung von der alten Geschichte zu Wege gebracht, die wir bei den alten Historikern und Propheten noch nicht finden. Die Frage: wo ist Jahwe? weist an sich darauf hin, dass in älterer Zeit die Gottheit an einem bestimmten Ort der Erde wohnt, dass wenigstens ihre verschiedenen Kräfte an bestimmte Gottessitze (unter Umständen an einen Gottesmann) gebunden sind, die man also erfragen musste, wenn man z. B. Heilung von einer Krankheit oder Auskunft über die Zukunft oder Nachweisung von etwas Verlorenem erhalten wollte. Später, wo Jahwe der Weltgott, aber ein verborgener Gott (Jes 45 15) ist, gewinnt das Fragen nach ihm (דָּרַשׁ) einen anderen Sinn, ist aber auch da noch am Platz (Amos 5 4f. Jes 55 6). Jetzt hat man zu fragen, in welchen Begebnissen der Geschichte und des eigenen Lebens man seine Hand, und vor allem, in welchen Satzungen und Einrichtungen man seinen Willen zu erkennen habe. Auch bei unserem Autor hat die Frage höchstens noch insofern etwas von der alten Bedeutung, als man fragen kann, ob Jahwe im Zionstempel oder etwa auf dem Berg Garizim wohne, viel mehr aber jenen übertragenen Sinn, nach dem das Fragen nach Jahwe bedeutet: ihn im Gebet, in der Thora und in der Geschichte suchen, sich „mit ganzem Herzen" zur wahren Religion halten. Den Vätern hätte dies, meint der Verf., doch so nahe liegen müssen, denn sie waren doch vierzig lange Jahre von Jahwe auf wunderbare Weise in der Wüste geleitet und ernährt worden, *im Lande der Steppe und Schlucht, im Lande der Dürre und der Dunkelheit*

(lies צַלְמוּת), *im Lande, das kein Mann durchwandert und wo kein Mensch sich niederlässt.* In dieser Schilderung der Wüste liegt wohl etwas deuteronomische (Dtn 8 15) Übertreibung, wie sie sich im Predigtstil leicht einstellt, aber den Späteren erschien in der That die Wüste als ein furchtbares Land, seitdem sie sich im Kulturland eingelebt und zum Teil verweichlicht hatten (vgl. auch Jes 30 6). Die meisten nachexilischen Juden, zumal diejenigen, die Bücher schrieben und lasen, waren Stadtmenschen geworden, die ihre Heerden, wenn sie solche hatten, lieber (grade so wie jetzt in Palästina) durch Fremde in der Wüste weiden liessen (vgl. Jes 61 5). Die „Dunkelheit" meint die wilde Fremdheit der Wüste, ihre Wegelosigkeit resp. die schlechten Pfade in düsteren Schluchten vgl. Ps 23 4. **7.** Auf die wunderbare Wüstenreise folgte der Einzug ins gelobte Land, das ein wahres Gartengefild ist (in der LXX fehlt אֶרֶץ). Auch das Deuteronomium wird ja niemals müde, die Köstlichkeit dieses Landes zu preisen. Palästina ist Jahwes Land und „Erbe", gleichsam sein Erbackerhof, und die Israeliten sein Gesinde (עֲבָדִים) oder seine Lehensleute, die den Pachtzins in den Heiligtumssteuern, den Erstlingsfrüchten, Erstgeburten und dergl., entrichten und die sich unter den Augen Jahwes natürlich so zu benehmen haben, wie es „recht ist in den Augen" des eigentlichen Landesbesitzers. Aber die Israeliten „kamen und verunreinigten", d. h. unterfingen sich zu verunreinigen, was doch Jahwe gehörte. תָּבֹאוּ geht wohl nicht auf den Einzug in Palästina — schon deswegen nicht, weil nach deuteronomistischer Ansicht Josuas Tage noch zu der guten Zeit gehören —, sondern bedeutet, wie sehr oft im Deuteronomium: sich an etwas machen, wie הָלַךְ Hi 1 4 bedeutet: sich eine Gewohnheit aus etwas machen. טָמֵא und תּוֹעֵבָה sind kultische Begriffe. Der Kult erzeugt eine Menge Anstandsregeln, wie überhaupt die Religion in älterer Zeit ein mächtiger Faktor auch der äusseren Civilisation ist; die wichtigste Regel ist aber naturgemäss, dass man in Jahwes Gebiet keinem anderen Gott seine Reverenz macht (Dtn 5 7 9). Jakob beseitigt sogar in seinem Hause die fremden Idole, wenn er die Pilgerfahrt nach Bethel antreten will (Gen 35 2 vgl. dazu Dtn 7 25f.). Die Israeliten haben dagegen ungescheut fremde Kulte ins Land eingeführt, wie im Folgenden 8 ausgeführt wird. Die erste Vershälfte ist zum Teil Wiederholung von v. 6. Die Thora v. 8a ist schwerlich in dem alten Sinn der Orakelerteilung durch das heilige Los gemeint, sondern bezeichnet in nachdeuteronomischem Sinne das geschriebene Gesetz und die daraus abgeleiteten praktischen Regeln für Kultus und Leben; die „sich mit der Thora Befassenden" sind die Schriftgelehrten, die in den ersten Jahrhunderten des Nomismus wohl meist mit den Priestern zusammenfielen. Sie „kannten mich nicht" ist ein Vorwurf, den zuerst Hosea (4 6) gegen die Priester erhebt und der sich bei ihm auf die Verkennung des sittlichen Charakters der Jahwereligion bezieht; hier will er wohl eher besagen, dass die Priester die Thora, die sie auslegen und anwenden sollen, nicht recht kennen und, als „Hunde, die nicht bellen können" (vgl. Jes 56 10-12), nicht über ihrer strengen Durchführung wachen. Wie die Priester, so werden auch die „Hirten", die Könige und ihre Beamten 23 1ff., von den Ergänzern des B. Jeremia beständig angegriffen, und zwar nicht blos die nordisraelitischen Könige,

die als Schismatiker dem wahren Kult am Zionstempel den Rücken kehrten, sondern auch die judäischen, die auch selten thaten, was Jahwe gefiel, und von denen besonders Manasse für den Untergang Judas verantwortlich gemacht wird. Die Propheten endlich, denen 23 9ff. eine lange Strafpredigt gewidmet ist, jedoch in anderem Sinn als hier, „weissagten durch den Baal“ und folgten den „unnützen“ Göttern. „Der Baal“ ist ein qualitativer Begriff und meint wohl in erster Linie die lokalen, autochthonen Numina Palästinas, den Paganismus in seinem Gegensatz zu der nationalen Religion des Jahwismus. Jedoch zeigt ja die Liste in Hes 8, dass auch manche ausländische Superstition den Propheten das Sensationsbedürfnis wenigstens der zerfahrenen obersten Schichten des Volkes befriedigen half. לֹא־יוֹעִילוּ ist ein verkürzter Relativsatz, darum aber dennoch von einem stat. constr. abhängig; der Ausdruck stammt aus Jes 30 5. **9.** So gross ist der Greuel, dass Jahwe selbst noch die Kindeskinder deswegen belangen will. Dieser Gedanke könnte damit zusammenhangen, dass das Exil 70 Jahr dauern soll; indessen ist auch möglich, dass der Vf. seinen Zeitgenossen hiemit eine Erklärung liefern will, warum auch sie noch immer in gedrückten Zuständen leben müssen und die goldene Zeit immer noch nicht kommen will. Das vorexilische Volk hat eben eine gar zu grosse Schuld aufgehäuft. Denn, fährt der Vf. **10** fort, kein Volk hat so charakterlos und so thöricht, wie das israelitische, seine Religion mit anderen vertauscht. Die Kitthäer sind eigentlich die Cyprier, hier aber, schon wegen des Plur. אִיִּי, auch die Bewohner anderer Inseln und Küstenländer des Mittelmeeres; wie sie die westliche Welt, so vertreten die Kedarener, die Araber zwischen Palästina und Babylonien, die östliche. In Wirklichkeit haben die meisten Anwohner des Mittelmeeres eine noch viel stärkere Religionsmengerei betrieben, als jemals die Israeliten gethan haben, schon deswegen, weil jene durchweg Handelsvölker, die Israeliten aber ein binnenländisches Bauernvolk waren, indessen ist das dem Vf. offenbar ebenso wenig bekannt, wie etwa dem Amos die sittliche Beschaffenheit der Magnaten von Asdod und Ägypten, die er 3 9 zur Bezeugung der Schlechtigkeit der israelitischen Grossen herbeizitiert; in solchen Fällen wird man an einem rhetorischen Griff ins Blaue keinen Anstoss nehmen. Übrigens waren Botschaften (שְׁלָחִים) zum Studium religiöser und verwandter Fragen im Altertum nicht selten, s. zu Jes 2 3. הֵן v. 10b ist aramäisch für hebräisches אִם, könnte indessen hier wie 3 1 dem Abschreiber zur Last fallen. Letzteres gilt auch für die Orthographie von הֲיִמִּיר (von מוּר) **11.** wofür in v. 11b das korrekte הֲמִיר steht. Statt des ersten אֱלֹהִים in v. 11 schreibt man wohl besser nach der LXX אֱלֹהָיו. Die heidnischen Götter sind nicht einmal Götter, und doch halten die Heiden treu an ihnen fest: aus einem solchen Satz, der in der jüngeren Literatur oft wiederkehrt, spricht die Überlegenheit des bildlosen Monotheismus der späteren Juden heraus, aber auch ihr Mangel an Verständnis für die heidnischen Religionen, von denen sie nur die sinnliche Aussenseite kannten. Jahwe und die Jahwereligion sind die „Ehre“ Israels, sein Vorzug in der Menschenwelt und die Grundlage einer Herrscherstellung, die Israel einnehmen würde, wenn es nicht dies erhabene Gut für „Unnützes“ (לוֹא inkorrekt plene) dahingegeben hätte. In **12** vergisst der Autor eine

Weile, dass er Jahwe reden liess, wie das נְאֻם־ zeigt. Zu letzterem Ausdruck scheint mir übrigens die Auffassung der LXX, die Perfekte (שָׁמְמוּ, שָׁעֲרוּ) liest, etwas besser zu passen, als die des MT mit seinen Imperativen; die Aufforderung wäre angebracht, wenn die Welt Jahwen zuhören sollte (wie z. B. Jes 1 2), handelt es sich dagegen um die Gefühle des Entsetzens, Schauers, Starrens (חָרַב nur hier in diesem Sinne), so steht die einfache Aussage besser im Einklang mit der gewöhnlichen Redeweise im AT, ist auch an sich natürlicher, und ein נְאֻם־ ist eine Eröffnung an das Volk, nicht ein Befehlswort an den Himmel. Worüber die Himmel sich entsetzen sollen, sagt der Schlussvers 13: Jahwes Volk hat ihn, den „Brunnquell lebendigen Wassers", d. h. den Brunnen mit eigener Quelle (17 13), verlassen, um sich Zisternen auszuhöhlen (für בְּאֵרוֹת wird gewöhnlich בּוֹרוֹת geschrieben), Behälter für das beim Winterregen aufgefangene, stagnierende, tote Wasser, noch dazu rissige Zisternen, die das Wasser nicht halten. Das Bild mag insofern nicht glücklich gewählt sein, als es nicht geeignet ist, das Entsetzen der Himmel (die noch dazu selber die Zisternen mit Wasser versorgen) zu motivieren: an sich aber hebt es den Unterschied zwischen der eigenen Religion und den fremden Surrogaten vortrefflich hervor. Ganz abgesehen von dem höheren inneren Wert der Jahwereligion war diese die Quelle der lebendigen Volkskraft Israels, weil sie die nationale Religion war; ein Bruch mit ihr war ein Bruch mit der eigenen Geschichte, die Vorliebe für das Fremde und für aufgewärmten alten Aberglauben ein Zeichen von innerer Auflösung. Die „zwei" bösen Dinge sind natürlich nur rhetorisch auseinandergehalten, denn das Aufgeben Jahwes hängt sachlich mit dem Annehmen fremder Religion zusammen; ein altes Volk wird nicht einfach religionslos. Nur liegt zum Mindesten eine rednerische Übertreibung in der Behauptung, dass die vorexilischen Israeliten von Jahwe zu anderen Göttern abgefallen seien; in sittlichem Sinne konnte man sagen, dass das Volk, und manchmal die eifrigsten Jahwediener am meisten (Jes 1), Jahwe verlassen habe, aber zu purem Götzendienst war es niemals übergegangen; das ist kein prophetisches, sondern ein deuteronomisches Urteil.

2 14–28 bildet die Fortsetzung von v. 2^{b} 3. In diesem Eingang war gesagt worden, was einst war und wie es eigentlich sein sollte; jetzt wird ausgeführt, wie es in der Gegenwart steht. Die beiden ersten Vierzeiler **14 15** sind nicht ganz in Ordnung. Der erste dreihebige Stichos in v. 14 ist reichlich kurz, hebt sich auch nicht sehr präzise gegen v. 3 ab; vielleicht ist am Anfang ein וְעַתָּה, das demselben Wort in v. 18 entspricht, ausgefallen. Der vierte Stichos des ersten Tetrastichs ist nach v. 15 verschlagen und erzeugt dort den lächerlichen Sinn, dass in Folge des Löwengebrülls Israels Städte verbrannt wurden. Der erste Vierzeiler lautet also: *[Und jetzt] ist denn Israel ein Sklave Oder gar hausgeborener Knecht? Warum ist er zum Raube geworden, Wurden verbrannt seine Städte?* Wenn Israel Jahwen heilig ist, wie kann er dann ein Sklave sein, wenn er sein Ernteerstling ist, wie darf er geplündert werden (v. 3)? Das Bild bewog den Dichter, Israel hier als Mann zu behandeln, während es v. 2–3 und auch nachher überwiegend als Weib gedacht ist: das Hebräische erlaubt solchen raschen Wechsel, weil ein und dasselbe nomen propr. als

Volksname männlich, als Landesname weiblich ist. יְלִיד בַּיִת enthält eine Klimax zu עֶבֶד, denn der letztere ist oft nur vorübergehend Sklave, wenn er nämlich ein frei geborener Israelit war: als solcher kann er, abgesehen von Fällen freiwilliger Entlassung durch seinen Herrn (34 14), nach sechsjähriger Dienstzeit die Entlassung von Gesetzes wegen erwarten (Ex 21 2 ff. Dtn 15 12 ff.), dagegen bleibt der „Hausgeborene", d. h. der Abkömmling unfreier Leute, für immer Sklave, auch wenn er israelitischen Blutes ist. Natürlich kann man nicht zugleich Jahwen heilig und Sklave irgend eines profanen Menschen sein. Israel ist aber jetzt unfrei, nämlich nach den späteren Ausführungen offenbar Knecht des Assyrers. Und zwar meint Jer nicht etwa Nordisrael, das ja freilich in Folge seiner Exilierung in besonderem Masse unfrei ist, sondern das Reich Juda, wie v. 16 19 zeigt. Wenn er Nordisrael allein nennen will, so bedient er sich (wie Hosea, Jesaia) des Namens Ephraim. Anders die jüngeren Autoren, die mit Israel und Juda das Nord- und das Südreich auseinanderhalten, Gesamtisrael gern mit dem Namen Jakob bezeichnen. Dass Jeremia für das Reich Juda fast nie den Namen Juda gebraucht, mag daher kommen, dass er ein Benjaminit war, doch scheint es, dass die letzten judäischen Könige bis zur Schlacht von Megiddo gewisse, vielleicht von Assyrien ihnen übertragene Rechte auch über nordisraelitisches Gebiet ausübten, dass also Jeremias Ausdruck Israel für das Reich Juda noch in weiterem Sinne berechtigt war. Für נִצָּתָה des Ktib (in dem nach v. 15 geratenen Sätzchen), das möglicher Weise eine selten gewordene Form des Plur. fem. darstellt (s. Ges.-Kautzsch[26] § 44 m) und vom Ktib wie von der LXX vermutlich von נָצָה abgeleitet wird, schreibt Qre נִצְּתוּ vor, leitet es also von יָצַת, verbrennen, ab; verbrannte Städte gab es seit einem Jahrhundert auch im eigentlichen Juda genug vgl. Jes 1 7. Auch im folgenden Vierzeiler **15** wird auf die Assyrer hingewiesen: *Über ihm brüllten die Junglöwen, Erhoben ihre Stimme Und machten sein Land zur Wüste Ohne Bewohner.* Lies שָׁאֲגוּ nach den folgenden Verben, denn das Brüllen der Löwen u. s. w. geht nicht sowohl auf die gegenwärtige assyrische Oberherrschaft, als auf die frühere, Jes 5 29 mit denselben Worten angekündigte Vergewaltigung Israels. Das mehrfache Anklingen dieser Strophe an jesaianische Reden ist leicht erklärlich. Der Ausdruck „eine Wüste ohne Bewohner" war für den Leser von Jes 1 5-9 keine Übertreibung, sofern er auf die judäische Landschaft bezogen wird. Hingegen führt uns das folgende Tetrastich **16 17** mit seiner ersten Hälfte doch wohl in die Zukunft: *Auch die Söhne von Memphis und Daphne Werden dir den Scheitel zerschlagen: Schafft dir dies nicht dein Verlassen Jahwes deines Gottes?* Dass v. 16 sich auf die Zukunft bezieht und nicht etwa auf die Zeit der Schlacht von Megiddo, wo der Vers in Erfüllung ging, folgt daraus, dass nach v. 18 Assur noch eine Grossmacht ist, um deren Gunst sich Juda bemüht; zur Zeit Nechos stand es anders. נֹף, gewöhnlich מֹף, ägyptisch Manuphi, Memphis, ist die bedeutendste Stadt Unterägyptens, südlich vom Nildelta gelegen; תַּחְפַּנְחֵס, wie Qre richtig schreibt (während das תַּחְפְּנֵס des Ktib Name einer ägyptischen Königin ist I Reg 11 19), LXX Τάφνη, gewöhnlich Daphne, war eine Festung in der Nähe von Pelusium. Die Ägypter, seit ihrer Einigung durch Psammetich I (665—611) erstarkt,

werden die Judäer, meint Jeremia, nicht von Assur befreien, sondern selber als Eroberer und Zwingherrn auftreten. Für das absurde יִרְעוּךְ, beweiden (den Scheitel!), ist entweder יְרֹעוּךְ, zerschlagen (vom aramäischen רָעַע = hebr. רָצַץ), oder יְעָרוּךְ, entblössen, abscheeren (vgl. תַּעַר, Scheermesser) zu lesen; beides besagt: zum Sklaven machen und als Sklaven behandeln; zu dem רָעַע vgl. I Sam 12 3 4 Dtn 28 33. In v. 17 wäre der Inf. עֲזֹב nach dem jetzigen Text das Objekt und זֹאת das Subj., während selbstverständlich das Gegenteil beabsichtigt ist; lies יַעֲשֶׂה für תַּעֲשֶׂה (auch עֲשֹׂה, wie Giesebrecht will, ist möglich). Einen lehrreichen Beitrag zu der Geschichte der Entstehung unseres jetzigen Textes liefert der Schluss von v. 17. Wenn man ihn nach älterer Orthographie, ohne matres lectionis, schreibt: בעת מלכך בדרך und ebenso den Anfang von v. 18: ועת מלך לדרך, so sieht man sofort, dass beide identisch sind, dass der Schluss von v. 17, den die LXX noch nicht hat, von den Urhebern des Ktib einer Handschrift entnommen ist, die sich den Text auf dem Wege der Konjektur hergestellt. jedoch das unmögliche עֵת מֹלְכֵךְ zu korrigieren nicht gewagt hatte, dass endlich die matres lectionis grossenteils nicht viel älter als das Ktib selber sind. Natürlich ist der Schluss von v. 17, der auch durch das Metrum ausgestossen wird und seinem Inhalt nach eher in das Stück v. 4–13 passte, zu verwerfen; Jeremia schreibt keine solchen andächtigen Phrasen. Dass übrigens die Punktatoren in v. 16 17 wieder das weibliche Suffix eintreten lassen, obwohl erst in v. 20 deutliche Formen des Fem. erscheinen, beruht wohl darauf, dass wieder, wie in v. 2, Jahwe in der 2. pers. spricht: v. 2 16 ff. steht die 2. pers. und das Fem., v. 3 14 15 die 3. pers. und das Mascul. Für uns geht daraus hervor, dass Jer wahrscheinlich als den Adressaten die בַּת־עַמִּי dachte, die er später öfter nennt. In v. 16 hat Jer neues Unglück zu dem alten angekündigt, — giebt es kein Mittel dagegen, kann man ihm nicht vorbeugen? Die Judäer glauben, sich hindurchwinden zu können 18: *Und nun, was hast du nach Ägypten zu wandern, Zu trinken das Wasser des Schichors? Und was hast du nach Assur zu wandern, Zu trinken das Wasser des Euphrats?* Das ist natürlich keine „verwunderte“ Frage, wie Giesebrecht meint, da doch Jeremia kein Kind mehr ist, sondern eine Frage recht ernsthafter Empörtheit über die verkehrte, nutzlose, unwürdige Politik der Vormünder oder Ratgeber des jungen Josia, die es grade so machten, wie die Nordisraeliten zur Zeit Hoseas (7 11) und die Judäer zur Zeit Jesaias (30 31). Unsere Stelle scheint mir nicht unwichtig für die Geschichte Judas vor der Schlacht von Megiddo: man schwankte hin und her, ob man sich ferner noch an die wankende asiatische oder an die aufstrebende afrikanische Grossmacht anlehnen sollte. Josia scheint sich später, als er selber die Regierung leitete und sich durch die deuteronomische Reform moralisch gekräftigt fühlte, zu einer selbständigeren Politik aufgerafft zu haben; den Necho hat er schwerlich um des assyrischen Dankes willen angegriffen. Der שִׁחוֹר, ägyptisch Schi-hur, ist nach Brugsch (s. Ges.-Buhl) der östliche Grenzkanal neben dem Unterlauf des pelusischen Nilarms (vgl. zu Daphne v. 16). Ob die LXX mit ihrem Γηών denselben Wasserlauf oder den Nil meint, steht dahin; jedenfalls ist גִּיחוֹן aus שִׁחוֹר verlesen. „Die Wasser des Schichors, des Euphrats trinken“ heisst: das

Leben von Ägypten, Assyrien holen, von dieser oder jener Grossmacht abhängig sein; ähnlich sagt man: jemandes Brot essen. Im folgenden Tetrastich 19a vertauscht die LXX das zweite und dritte Wort mit einander und liest ferner מַר לָךְ für רַע וָמָר, sowie אֹתִי נְאֻם־יי für אֶת־יי, ein Zeichen von der Unsicherheit des Textes. Ich vermute, dass das Sätzchen וּמְשֻׁבוֹתַיִךְ תּוֹכִחֵךְ von jüngerer Hand zur Ergänzung des vermeintlich unvollkommenen Parallelismus hinzugefügt ist und auf einem Missverständnis des Wortes רָעָתֵךְ beruht, das als „Bosheit" verstanden wurde, während es nach dem ganzen Zusammenhang „Unglück" bedeuten muss. Jeremia will sagen: du meinst, du könntest dir selber durch deine Schaukelpolitik aus der misslichen Lage helfen, aber das Unglück soll dich eines Besseren belehren. Im Folgenden ist wohl der MT besser, nur dass vielleicht hinter מַר das לָךְ der LXX einzusetzen ist: *Zurechtweisen soll dich dein Unheil, Und erkenne und sieh, Dass böse und bitter für dich ist dein Verlassen Jahwes deines Gottes,* d. h. dass es böse und bittere Folgen für dich hat vgl. v. 17; deine Politik wird es nicht hindern können, dass Jahwe dich für deinen Abfall durch die fremden Völker bestrafen lässt. Der Abfall besteht in der nachher geschilderten Vorliebe für den Dienst der Baale, für den verwilderten, rohen Lokalkult, über dem die reine Jahwereligion ganz vergessen wird; das Laufen nach Ägypten und Assur wird hier nicht als Abfall, sondern als unwürdiger, aber vergeblicher Versuch behandelt, sich aus der Not zu ziehen, ohne die eingeschlagenen Bahnen zu verlassen vgl. v. 37. Jetzt schildert Jeremia die Treulosigkeit des Volkes; wie v. 14–19a im Gegensatz zu v. 3 standen, so v. 19bff. im Gegensatz zu v. 2b. Der erste Vierzeiler 19b 20a (bis: מוֹסְרוֹתַיִךְ — dies Wort von אָסַר, binden, s. Ps 2 3) ist etwas schwierig. Die Femininform פַּחֲדָה, deren Suffix natürlich den gen. obj. ausdrückt, kommt nur hier vor; ob אֵלַיִךְ bedeuten kann: „bei dir" oder gar: „kommt dich an", ist doch die Frage. Vielleicht darf man letzteres Wort in עָלַיִךְ vgl. Ps 7 9 oder auch in אִתָּךְ verwandeln und übersetzen: *Und keine Furcht vor mir ist bei dir, Spricht Jahwe der Heere, Denn längst hast du dein Joch zerbrochen, Gesprengt deine Bande.* Für צְבָאוֹת hat LXX das schlichtere אֱלֹהַיִךְ, doch passt ersteres Wort zu dem Satz, dass Israel keine Angst vor Jahwe habe, der doch der gewaltige Gott der (himmlischen) Heere ist. אֲדֹנָי gehört den Redaktoren an und soll יהוה ersetzen. שָׁבַרְתִּי und נִתַּקְתִּי werden von der LXX richtig als 2. pers. fem. gefasst; wäre Jahwe das Subj., so müssten beide Sätzchen sich auf die Befreiung von den Ägyptern (oder Philistern) beziehen, wären für diesen Inhalt aber recht undeutlich und fielen aus dem Zusammenhang heraus, das כִּי wäre unverständlich, und der Umstand, dass Israel seit mehr als einem Jahrhundert wieder unfrei ist, würde ganz ignoriert. Das v. 20a zu Grunde liegende Bild, von dem vor den Pflug gespannten Rind hergenommen, ist dem Verf. kaum als solches gegenwärtig, wie das folgende Tetrastich 20b zeigt: *Und du sagst: ich will [dir] nicht dienen, Vielmehr auf jedem Hügel Und unter jedem grünen Baum Streckst du dich als Hure.* גִּבְעָה ist möglicher Weise bloss durch Dittographie aus גִּבְעָה hervorgegangen, wird jedenfalls durch das Metrum ausgestossen. Für אֶעֱבֹד liest die LXX viel besser אֶעֱבְרֵךְ, denn der Prophet denkt hier nicht mehr an das Arbeiten des Rindes, sondern, wie der Gegensatz (כִּי=

sondern) beweist, an den Gottesdienst des (als Weib gedachten) Volkes. Er hat den Lokalkult vgl. v. 23 im Auge, der nach Hoseas Vorbild als Hurerei bezeichnet wird und dies offenbar nicht blos im bildlichen Sinne war, sondern oft genug thatsächlich unzüchtige Orgien im Gefolge hatte. Die Jahwereligion war nicht blos die echt israelitische, sie war auch die sittlich gesunde Religion; die alten Lokalkulte hingegen, Überbleibsel einer eigentlich längst überschrittenen Kulturperiode und der dämonistischen Religionsstufe, waren schon von Natur aufs Sinnliche angelegt und stachelten mit einer psychologischen Notwendigkeit die niedrigsten Instinkte um so mehr an, je stärker der Gegensatz zwischen ihnen und der geistigeren Jahwereligion sich fühlbar machte. Merkwürdig genug sind die beiden Propheten, die dieser „Hurerei" am schärfsten entgegentreten, zugleich die Zeugen einer völligen Zersetzung und Auflösung des echten Volksgeistes in ihrem Lande, Hosea in Nordisrael, Jeremia in Juda: das Wiederaufleben und Mächtigwerden der niedrigsten, sinnlichsten Triebe war mindestens zum grossen Teil eine Folge des allgemeinen nationalen Niedergangs. Wo das nationale Leben die Massen nicht mehr durchdringt und emporhebt, da versinken diese in den Schlamm des Genusslebens, des Aberglaubens und der sinnlichen Brutalität. Wieder springt der prophetische Dichter auf ein anderes Bild über **21**: *Und ich hatte dich gepflanzt als Edelrebe, Ganz echte Aussaat, Doch weh, wie bist du verwandelt zur fauligen, Zur wilden Rebe!* Die Strophe erinnert an Jes 5 1–7. In v. 21^{b} lies נ׳ לְסוֹרֵיָה גֶּפֶן (für לִי ס׳), da נֶהְפַּךְ gewöhnlich mit ל konstruiert wird und der Artikel vor גֶּפֶן wider die Grammatik ist; zu סוֹרֵיָה vom aramäischen סְרִי, stinken, faulen, verwesen, vgl. בְּאֻשִׁים, Jes 5 2 4. **22**. *Denn wenn du dich wüschest mit Lauge Und dir reichlich Seife nähmest, Blutbefleckt ist deine Schuld vor mir, Spricht der Herr Jahwe.* Schon wieder ein anderes Bild; der junge Dichter versteht mit seinem Reichtum noch nicht recht Haus zu halten, weiss noch nicht, dass oft ein Weniger mehr ist, und lässt sich noch von allerlei Reminiszenzen beeinflussen; hier muss man doch an Jes 1 18 und v. 25 denken. כָּתֻם nach dem Aramäischen: beschmutzt, besonders mit Blut beschmutzt sein; vgl. noch Jes 1 15 16. Auf diese starke Anschuldigung erwartet der Prophet einen Einwand, den er freilich nicht gelten lassen kann **23**^{a}: *Wie kannst du nur sagen: ich habe mich nicht verunreinigt Hinter den Baalen! Sieh an deinen Weg im Thal, Erkenne, was du gethan hast!* Das erste Distichon ist durch einen wohlmeinenden Abschreiber oder Leser um das Verb לֹא הָלַכְתִּי vermehrt worden, aber Jeremias Meinung wird dadurch entstellt. Denn das Volk kann nicht sagen wollen, dass es jene Landkulte, die Jeremia durch den Ausdruck „Baal" kennzeichnet, überhaupt nicht betrieben habe — das wäre so abgeschmackt, wie wenn ein katholisches Volk leugnen wollte, dass es die Heiligen verehre. Es leugnet nur, dass es durch den Dienst der Baale unrein, d. h. des Jahwedienstes unwürdig geworden sei. Augenscheinlich haben die Liebhaber solcher Kulte gemeint, dass diese erlaubt und mit der Anerkennung Jahwes als des Landesgottes vereinbar seien; das Landvolk hat das von jeher ganz naiv angenommen, andere, die von einem Decalog gehört hatten, der jede Reverenz gegen „einen anderen Gott" verbiete, mögen gleichwohl die Propheten für übertreibende

Puristen und Neologen gehalten haben, wenn sie gegen die alten Lokalkulte auftraten, hat doch selbst in nachexilischer Zeit der Haus- und Feldgott noch seinen Platz behauptet s. zu Jes 57 6 ff. Man müsste ja den Jer einer leeren Rhetorik beschuldigen, wenn das Volk auch nur wagen durfte, jene Afterkulte mit dem לֹא הָלַכְתִּי ganz in Abrede zu stellen, da sie dann mindestens nicht von Belang sein konnten. Um nun zu beweisen, dass die Sache nicht so harmlos und unschuldig sei, wie jene Anhänger der alten, aber roh und sinnlich ausgearteten Volksreligion gegenüber den Jüngern eines Hosea und Jesaia glauben machen wollten, weist Jer hin auf das „Treiben im Thal". Er ist der Meinung, damit die Anhänger der Lokalkulte auf den Mund zu schlagen, muss also etwas berührt haben, was offenkundig eine Schande und in handgreiflichem Widerspruch mit der Jahwereligion war. Leider sind wir zu wenig unterrichtet, um die Anspielung mit Sicherheit deuten zu können. Die LXX giebt גַּיְא mit „Begräbnisplatz" wieder, grade so wie in 19 2 6, wo das Thal Benhinnom genannt ist. Es ist ja möglich, dass sie sich auf eine nähere Kenntnis der Sache stützt und dass man an die Kindesopfer zu denken hat, die nach 7 31 32 35 in jenem Thal dem Melech gebracht wurden. Aber da Jer vom גַּיְא im Allgemeinen spricht, so könnte er auch andere Thäler und Kulte im Auge haben, deren Widerstreit mit der Jahwereligion jedermann zugeben musste, solche z. B., die unterirdischen, chthonischen Mächten geweiht waren und von denen sogar im Deuteronomium (21 1 ff.) ein Brauch erhalten und nach entsprechender Umformung unter die gesetzlichen Vorschriften der Jahwereligion aufgenommen ist. Auch aus Jes 57 5 6 geht hervor, dass in manchen Thälern arge Greuel getrieben wurden, vgl. ausserdem unten v. 34. Abermals wird uns in den folgenden Strophen ein neues Bild gebracht. Die erste Strophe **23**^{b} **24**^{a} (bis נַפְשׁוֹ), deren Text etwas beschädigt ist, lautet nach meiner Meinung: *Eine schnelle, junge Kameelin, die hin und her rennt Ihre Wege, Eine Kuh, gewohnt an die Steppe, In ihrer vollen Brunst* —. Vor דְּרָכֶיהָ setze ich des Metrums wegen ein אֶת־. נַפְשׁוֹ ist schon vom Qre in נַפְשָׁהּ verwandelt, dagegen sonderbarer Weise לְמַד stehen gelassen, obwohl es doch deutlich ist, dass hier nur von weiblichen Tieren gesprochen werden kann. פֶּרָה ist sogar mit פֶּרֶא gleichgesetzt, die Kuh zu einem Wildesel gemacht. Ein Wildesel gehört überhaupt nicht hierher; von einem Tier, das nur in der Wüste vorkommt, würde ein vernünftiger Schriftsteller nicht sagen, dass es sie kennen gelernt hat (למד); vor allem aber muss hier ein Tier genannt sein, das für gewöhnlich zahm den Menschen dienstbar und nur durch besondere Umstände verwildert ist, da sonst das Bild nicht für Israel passt, das ursprünglich fromm war v. 2^{b}, mit der Zeit aber zügellos wurde und statt Jahwen seinen Begierden folgte. Die Übersetzung: eine Kameelstute, hin und her laufend als ein Wildesel u. s. w., die dem Jer die gröbsten Stilfehler aufbürdet, verdient keine Widerlegung. Wenn eine Kameelstute, eine Kuh — sonst so fügsame Tiere — längere Zeit frei auf der Steppe laufen darf, so verwildert sie: ganz wild wird aber die Kameelin, wenn sie „verflicht ihre Wege", nämlich in der Zeit der Brunst hin und her rennt, ganz wild wird die Kuh „beim Gelüsten ihrer Seele", nämlich ebenfalls durch die Brunst. Die sich entsprechenden kürzeren Stichen,

der zweite und vierte, ergänzen sich gegenseitig. Lies demnach פֶּרֶה לִמְדַּת. Zu dieser Strophe, die nur das Subj. bringt, wird nun **24**ᵇ das Prädikat geliefert: *Sie* (nämlich Kameelin und Kuh) *schnappt nach Luft ob ihrer Brunst, Wer bringt sie zurück? Wer immer sie sucht, braucht sich nicht müde zu laufen, In ihrem Monat finden sie sie.* תַּאֲנָתָהּ haben die alten Übersetzer nicht gelesen oder nicht gekannt; DE LAGARDE schlägt תַּאֲוָתָהּ vor, aber wer sollte auf den Gedanken kommen, er könne oder müsse die Brunst einer Kameelstute oder Kuh rückgängig machen? Zu lesen ist מַאֲוָתָהּ, das auf das eben vorhergegangene אַוַּת נ zurückschlägt. Ein solch halbtoll gewordenes Tier, das „ob seiner Brunst" nach Luft schnappt, so brünstig ist, dass der Atem jagt, bringt niemand dem Besitzer zurück, mag es diesem auch noch so verdriesslich sein, dass er nicht selbst den Hengst oder Zuchtstier auswählen kann, sondern Stute oder Kuh jedem männlichen Tier, das „sie sucht" und das sie ohne Mühe gewinnt, überlassen muss. Jer ist augenscheinlich mit dem Landleben viel besser vertraut, als die Rabbinen, die mit ihrer Gelehrsamkeit — die Stellen vom Wildesel waren ihnen eingefallen — den Text verballhornt haben. „Ihr Monat" ist natürlich der Monat, wo die Brunst eintritt. In der Form יִמְצָאוּנָהּ ist das נ schwerlich der nasale Abschlusslaut, der beim suffixlosen Verb in archaistisch feierlich gefärbter Rede erscheint, sondern eher das נ energicum (vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 58 l). Jetzt die Übertragung des Bildes v. 23 f auf das verbuhlte Israel **25**: *Rette deinen Fuss vor Barfüssigkeit Und deine Kehle vor Durst! Doch du sprichst: verzweifelt, nein! Denn ich liebe die Fremden* — „und ihnen will ich nachlaufen", setzt ein Leser oder Abschreiber hinzu, ohne aber den Text damit zu verbessern, denn Jer lässt das Weib nicht sagen, dass es nicht anders will, sondern, dass es nicht anders kann (נוֹאָשׁ, verzweifelt! ich muss nun einmal so, mag ich auch den Schuh verlieren und, beim Laufen, vor Durst umkommen). Das Zwingende der Leidenschaft war ja auch der Sinn des Bildes von der halbtollen Kameelin oder Kuh, die übrigens nicht den Liebhabern nachläuft, sondern sich von jenen aufsuchen lässt. Jer bewährt schon in dieser Jugenddichtung seine psychologische Beobachtung, die ihm später den Satz eingiebt, dass die לִמְדֵי הָרַע sich so wenig ändern können, wie ein Mohr seine Haut wandeln (13 23). Als die „Fremden" werden die Baale bezeichnet, weil Jahwe der rechtmässige Gatte Israels, jene aber nur Buhler sind, die dem Weibe fern stehen. Die Strophe **26 27**ᵃ (bis ילדתנו) ist so überladen und das Metrum so völlig zerstört, dass fremde Hände eingegriffen haben müssen; wer mit dem B. Jeremia näher bekannt ist, sieht sofort, dass die öde Aufzählung in v. 26ᵇ nicht von Jer, sondern von einem Bearbeiter herrührt. Die Strophe dürfte gelautet haben: *Wie zu Schanden wird ein Dieb, wenn er ertappt wird, So das Haus Israel, Das spricht zum Baum: mein Vater du, Und zum Stein: du hast mich geboren.* Jene Glosse v. 26ᵇ hatten wir schon 1 18 in ähnlicher Form, sie kommt überhaupt häufig im B. Jer vor, passt aber grade hier herzlich schlecht, denn die Könige, Fürsten und Priester haben sicherlich dem Lokalkult, den der Prophet im Auge hat, am allerwenigsten gehuldigt. Jer schildert die Zustände der Landschaft, des Bauernvolkes; sobald er nach Jerusalem kommt (s. 5 1 ff.), erhebt er ganz

andere Vorwürfe. Zu streichen ist ferner das Verbum הֹבִישׁוּ (Perf. Hiph. gebildet wie von יָבַשׁ, aber abzuleiten von בוּשׁ), das ausserordentlich häufig in den jüngeren Stücken vorkommt (besonders in Cap. 46 ff.), aber hier schon deshalb nicht passt, weil ein Futurum nötig wäre, denn der Prophet spricht nicht von einer moralischen Beschämung in der Gegenwart, sondern von einem Beschämtwerden im Unglück der Zukunft v. 28a. In v. 27a bringt die Punktation es fertig, ein Maskul. ילדתני neben das Femin. אַתְּ zu setzen! Das אַתְּ ist zu streichen aus metrischen Gründen und weil Jer אַתִּי schreibt; die Verbalform aber ist יְלָדְתָּנִי (wegen des ĭ unter ל s. Ges.-Kautzsch[26] § 69 s) auszusprechen, also als Fem. mit singular. Suffix, wie das Ktib will. Dem entsprechend ist auch אִמֵּר wahrscheinlicher als der Plur., der wohl durch die Glosse hervorgerufen ist. V. 27a ist ebenso interessant wie wichtig. Die Numina im Götterbaum (אֵלָה, אֵלוֹן u. s. w.) und im Stein werden als Vater und Mutter angeredet; gewiss ist das kein Spiel des Witzes unseres Propheten, sondern ist wirklich üblich gewesen. Nur das Geschlecht dieser Numina darf man schwerlich betonen, denn dass der Baum als Vater, der Stein als Mutter angeredet wird, hängt hauptsächlich mit dem Genus von עֵץ und אֶבֶן zusammen. Darum darf man weiter auch nicht annehmen, dass die Israeliten zur Zeit Jeremias sich leiblich von göttlichen Ahnen abgeleitet oder dass sie die Seelen der Ahnen in Baum und Stein wohnend gedacht hätten. Es ist möglich, dass dergleichen in Folge ausländischer Einflüsse hin und wieder vorkam vgl. zu Jes 51 1 2 63 16, dass sogar einzelne, zu Geheimniskrämerei und abergläubischer Mystik geneigte Leute in dieser Zeit des Synkretismus fremde Anschauungen von physischer Gotteskindschaft angenommen haben, ist doch selbst ins AT die Mär von jenen Heroen gekommen, die von den בְּנֵי הָאֱלֹהִים erzeugt waren (Gen 6 1–4), wie man umgekehrt von vergöttlichten Menschen (Henoch, Elia) erzählte. Aber das Volk hat im Grossen und Ganzen, so weit man sehen kann, dieser Art von Superstition kühl gegenüber gestanden, und der Ahnenkult hat für Israel so gut wie gar keine Bedeutung gehabt. Die Israeliten hatten viel mehr Neigung, Götter zu Menschen, als Menschen zu Göttern zu machen. Auch die Baale, von denen Jer redete (v. 23) und an die wir wohl auch hier denken müssen, sind weder die menschlichen Ahnen, noch stehen sie auf andere Weise mit den Menschen in einem physischen Zusammenhange; sie bilden vielmehr eine besondere Wesensklasse, wie die Götter, Alben und Riesen der Germanen. Zauberer mögen ihnen nahe stehen, sofern sie über dieselben oder ähnliche magische Kräfte verfügen und mit ihrem Geisterzwang sogar gewisse Numina in ihren Dienst nehmen, aber der Wesensunterschied bleibt immer bestehen. V. 27a redet daher nur von jener Geschlechterreligion, die neben dem Landesherrn Jahwe altererbte, zum Teil auch von den Urbewohnern übernommene Numina als die Patrone des Hauses oder des Gaus verehrte und sie dem entsprechend mit dem Würdenamen Vater und Mutter anrief, der auf die patriarchalische, vorkönigliche Zeit zurückweist. So wenig das Königtum und die Staatsordnung die Macht der Sippe zu brechen vermochte (ich wohne in meiner Familie, ich habe den König und den Minister nicht nötig, sagt die Sunammithin II Reg 4 13), so wenig verdrängte der Landeskönig Jahwe die

Gau- und Hausgötter, die dem Bauern das richtige Bauernwetter (Hos 2), der Familie Fruchtbarkeit und Schutz vor Seuchen schenkten (s. zu Jes 57 8). Übrigens begreife ich nicht, warum man עֵץ mit „Holz“, statt mit „Baum“ übersetzt; die LXX thut es, weil sie an die künstlichen Bildergötter ihrer griechischen Umgebung denkt, aber Jer meint ohne Zweifel in erster Linie den עֵץ רַעֲנָן v. 20 und damit jenen Baumkult, der bis zum heutigen Tage in der ganzen semitischen Welt fortlebt; der „Mutter“ hängen noch jetzt die palästinensischen Araber die Weihgeschenke an den Baum. Die Israeliten, die von diesen veralteten und ausgearteten Überbleibseln der niedrigeren, polydämonistischen Religionsstufe nicht lassen wollen, sie vielmehr, wie es scheint, in der Jugendzeit unseres Propheten wieder künstlich galvanisiert hatten, werden zu Schanden werden wie ein ertappter Dieb, denn sobald die Lage kritisch wird, tritt auch ihre Hilflosigkeit und die Erbärmlichkeit jener Afterreligion ans Licht und muss Jahwe ihnen helfen: 27^{bc} *Denn mir haben sie ihren Rücken zugekehrt Und nicht ihr Gesicht* — lies nach der LXX עָרְפָּם und פְּנֵיהֶם —, *Aber zur Zeit ihres Unglücks sagen sie: Auf und hilf uns!* Die Lokalgötter helfen eben nur gegen die Alltagsnöte. Das „Hosianna“ gehört bekanntlich mit zu den liturgischen Formeln der späteren Zeit, wird aber nach unserer Stelle schon zur Zeit Jeremias gebräuchlich gewesen sein (vgl. zu Ps 118 25). Aber wird und kann Jahwe sich damit zufrieden geben, nur als Aushilfsgott zu gelten? 28^{a}. *Ja, wo sind denn deine Götter, Die du dir angeschafft hast! Mögen sie doch aufstehn, ob sie dir helfen Zur Zeit deines Unglücks!* Mir scheint, dass man, weil die zweite Pers. sing. wieder auftritt, überall das Femin. wieder einführen sollte: אֱלֹהַיִךְ, עָשִׂית, יוֹשִׁיעוּךְ, רָעָתֵךְ, denn der Dichter kehrt ja überall zu dem Hauptbilde vom Weibe Israel zurück (s. auch v. 33). Das Maskul. ist wohl nur punktiert, weil eine spätere Hand in 28^{b} die Stelle 11 13 citiert, der MT zur Hälfte, die LXX vollständig. הוֹשִׁיעַ, קוּם schlagen natürlich auf dieselben Verben in v. 27 zurück. Mit dem Ausdruck עָשִׂית לָךְ bezeichnet Jer die Baale als fremde Gottheiten (v. 25) und ihre Verehrung als Neuerung; genauer war sie eher die Wiederbelebung eines alten, freilich veralteten Kults (vgl. Jes 1 29), indessen mag der Prophet zugleich die neuen Beimischungen fremder Kultelemente im Auge haben, wie sie z. B. Hes 8 aufgezählt werden und die noch ärgerlicher und schlimmer waren.

2 29–37 bildet, wenn anders man sich auf den Text verlassen darf, ein neues Gedicht, das aber nicht viel später sein kann, als das vorhergehende. Zwar scheint die Zeit vorüber zu sein, wo man noch nach Assur wanderte (v. 18), aber wenn man sich jetzt an Ägypten anlehnt wie an eine Macht, von der man sich Hilfe verspricht, so muss doch wohl die Dichtung noch ziemlich lange vor den Ereignissen von 608 geschrieben sein. Die Zeit Jojakims, wo Ägypten Judas Zwingherr war, hat doch dies Land schwerlich als מִבְטָח betrachtet v. 37, auch hätte der Prophet dem Volke nicht vorwerfen können, dass es freiwillig „seinen Weg geändert“ habe v. 36. Am Wahrscheinlichsten ist es mir, dass auch dies Gedicht noch vor der deuteronomischen Reform entstanden ist vgl. v. 33, zumal da dasselbe von 3 1 ff. gilt.

Der erste Vierzeiler

29 ist im MT verstümmelt, in der Vorlage der LXX aber vollständig erhalten; sie hatte noch zwischen כֻּלְּכֶם und פְּשַׁעְתֶּם die Wörter רְשַׁעְתֶּם וְכֻלְּכֶם, die offenbar wegen ihrer Ähnlichkeit mit den umgebenden Wörtern im MT aus-

gefallen sind: *Warum hadert ihr gegen mich? Ihr alle seid gottlos. Ja, ihr alle seid treulos gegen mich, Ist Jahwes Spruch.* Dass der letzte Stichos reichlich kurz klingt, wird eine Folge der willkürlichen Behandlung der Gottesnamen durch die Abschreiber sein. Den Inhalt des Haderns giebt nachher v. 31b an (wir wollen nichts mehr mit Jahwe zu thun haben), die Ursache kennen wir nicht, dank der dürftigen Berichterstattung der Historiker über alles, was ausserhalb ihrer theologischen Interessen lag. Vielleicht hing die Unzufriedenheit des Volkes mit der v. 36 erwähnten, durch Assur erlittenen Schande zusammen. **30.** *Vergebens schlug ich eure Kinder, Zucht nahmen sie nicht an, Es frass das Schwert eure Propheten Wie ein verderbender Löwe.* „Eure Kinder" sind weder die Kinder im eigentlichen Sinne des Wortes, noch die Nachkommen, noch etwa die in einer Schlacht besiegte junge Mannschaft; das Wort ist vielmehr so gebraucht wie Mt 12 27: die Angeredeten werden trotz des Plurals als Inbegriff des Volkes gedacht, als eine einheitliche Grösse, die Kinder sind die einzelnen Volksangehörigen. Diese eigentümliche Vertauschung ist deshalb möglich, weil Jer offenbar in Gedanken die Führer des Volkes, die Ältesten, die Vorsteher der Kulte, die Häupter der Sippen anredet; ihre Angehörigen sind von Jahwe mit Strafen heimgesucht worden, bessern sich aber nicht, und jene Häupter und Wortführer hadern sogar gegen Jahwe. Wenn man mit Giesebrecht die Kinder durch die Väter ersetzen will, so muss man auch לָקַחְתִּי in תִּקַּחוּ oder לְקַחְתֶּם (LXX) ändern, denn das Benehmen der Vorfahren geht uns hier nichts an; aber man muss natürlich den originellen Ausdruck nicht ändern, schon wegen des Wortes מוּסָר nicht. In v. 30b lies nach der LXX חֶרֶב, ohne Suffix, denn nicht das Schwert des Volkes, sondern das Schwert Jahwes oder seiner Werkzeuge frass die Propheten. Man versteht den Satz vollkommen falsch, wenn man glaubt, es sei hier, statt von der Bestrafung des Volkes, von dessen Bosheit, von der Ermordung der Jahwepropheten durch das Volk oder durch Manasse, die Rede. Wenn Jer das gemeint hätte, so würde er nicht von „eueren Propheten", sondern von „meinen Propheten" gesprochen haben. Auf welches geschichtliche Ereignis er anspielt, können wir nicht wissen. Es scheint, dass die „Kinder" und die „Propheten" in einem Zusammenhang mit einander stehen; vielleicht war es ein politischer Vorfall, dem eine grosse Zahl demagogischer Nabis und ihrer Anhänger zum Opfer fielen, ein aufruhrartiger Tumult — war doch in Jeremias Kindertagen ein judäischer König ermordet worden —, etwa eine lärmende Demonstration gegen die Vormünder Josias, ein Aufruhrversuch gegen Assur („Beschämung durch Assur" v. 36), der blutig unterdrückt wurde. Auch an einen kleinen Religionskrieg im antiken Stil könnte man denken; aus Dtn 13 2ff. geht hervor, dass bisweilen „Propheten" mit einem neuen Gott hervortraten und dass, wenn ihnen die zu machende Probe, ein Zeichen, ein Orakel, glückte, das Volk ihnen leicht zulief: Streitigkeiten zwischen den alten und neuen Autoritäten, die sich gegenseitig das Brot wegnahmen (vgl. Am 7 12), waren da leicht möglich. Zu v. 30b ist das לָשָׁוְא der ersten Vershälfte hinzuzudenken. In **31** halte ich das erste Sätzchen: „O Geschlecht, ihr! sehet das Wort Jahwes!" für die Randbemerkung eines Lesers, denn dem Jer gehört es schon deswegen

nicht an, weil von Jahwe in der 3. pers. geredet wird, Einleitung zu dem Folgenden kann dieser erregte Ausruf auch nicht sein. Der Schreiber fand, dass die Worte im Text (v. 29 f. oder auch v. 31) auch auf seine Zeitgenossen haargenau zutreffen: seht doch her, ihr macht es gerade so, und gerade so wird es euch ergehen, wie es das Gotteswort sagt! Jeremia hingegen fährt fort: *Bin ich eine Wüste für Israel Oder ein Land des Dunkels? Warum sagt mein Volk: wir schweifen frei, Kommen nicht mehr zu dir?* Lies mit GIESEBRECHT nach מַפֵּלָה der LXX מַאֲפֵלָה als weibliche Nebenform zu מַאֲפֵל. Israel hat keinen Grund zur Unzufriedenheit, zum Abfall, denn Jahwe war für es kein dunkles Land, in dem man sich nicht zurechtfinden kann (vgl. zu v. 6); es war also nicht nötig, ihn aufzugeben und sich an die Baale und deren Propheten zu halten Auch Dtn 30 11 ff. wird die Klarheit der Jahwereligion im Gegensatz zu dem bunten und verzwickten Orakelwesen anderer Kulte hervorgehoben. Das Bild von der Wüste will wohl besagen, dass die Jahwereligion dem Volk nicht etwas Fremdes, Unfreundliches gewesen sei, sondern etwas Vertrautes und Wohlthätiges. Das Volk hätte sie als sein Liebstes betrachten sollen **32**: *Vergisst eine Jungfrau ihren Schmuck, Eine Braut ihren Gürtel? Aber mein Volk hat mich vergessen Ungezählte Tage!* vgl. Jes 1 3 zum Sinne, Jes 49 18 zum Bilde. קִשְׁרִים ist wohl nicht ein einfacher Gürtel, sondern eine mehrfach um den Leib geschlungene, mit Schmucksachen behängte Binde. **33**. *Wie wacker bist du gegangen, Liebe zu suchen, Drum hast du auch an das Böse Gewöhnt deinen Wandel.* Auch in v. 33a wird דְּרָכַיִךְ zu lesen sein. Das altertümliche und volkstümliche לִמַּדְתִּי des Ktib (2. pers. fem.!) ist natürlich wie v. 20 beizubehalten. Die Buhlerei mit den Baalen, der Aberglaube und die Bigotterie hat bösartige Handlungen im Gefolge gehabt, die bekannt sind (letzteres liegt in dem Artikel von הָרָעוֹת). Darüber lässt sich die nächste Strophe **34** weiter aus: *Auch an deinen Kleidersäumen fand sich Blut unschuldiger Wesen,* lies דְּמֵי und streiche אֶבְיוֹנִים, beides nach der LXX, *Nicht bei Einbrechern habe ich es gefunden, Sondern bei allen diesen.* מַחְתֶּרֶת soll wohl nicht den Einbruch als Handlung bezeichnen, sondern als abstractum pro concreto den Einbrecher (vgl. חֶתֶף in der Bedeutung Räuber Prv 23 28), denn die Anspielung auf das Gesetz, dass man den bei einem nächtlichen Einbruch ertappten Dieb totschlagen darf (Ex 22 1), brächte einen gar zu singulären Zug in die Darstellung, ergäbe auch nicht den notwendigen Gegensatz zu כָּל־אֵלֶּה. Jer sagt: wenn am Kleide von Einbrechern Blut gefunden wird, so wird man darum nicht das ganze Volk verurteilen, dem die Einbrecher angehören, Jahwe aber hat „auf allen diesen da", an den Kleidern so vieler Israeliten, Blut gefunden. Das Suffix von מְצָאתִים bezieht sich auf דְּמֵי. „Alle diese" sind nicht gerade alle Israeliten ohne Ausnahme, es sind gewisse, bekannte Leute, die die erste Rolle im Volk spielen und deren Schuld das ganze Volk mittrifft; er will und braucht sie nicht erst namhaft zu machen, sondern drückt sich, mit einer hinzuzudenkenden Geste, ähnlich hinweisend aus wie bei dem Worte הָרָעוֹת, die bekannten Unthaten (v. 33). Wahrscheinlich steht dies Blutvergiessen in sachlicher Verbindung mit dem „Liebe suchen": es handelt sich um Menschenopfer, besonders wohl um das Opfer von Kindern und Sklaven (נְפָשׁוֹת, Wesen), die „im Thal" (v. 23)

dargebracht wurden. Dass diese Deutung richtig ist, beweist die Fortsetzung **35**: *Doch du sprichst: ich bin gereinigt, Sicher wich sein Zorn von mir; Siehe, ich will rechten mit dir, Wenn du sagst: ich sündigte nicht.* Warum sagt das Volk so zuversichtlich, es sei gereinigt und Jahwes Zorn beseitigt? Weil es glaubt, durch jene Opfer den Zorn beschwichtigt zu haben. Es hält diese Opfer nicht allein nicht für eine Sünde, eine רָעָה v. 33, sondern sogar für ein Mittel, sich von dem Zorn zu befreien. Ganz dieselbe Meinung wird Mch 6 7 dem Volk in den Mund gelegt. Wäre in v. 34 von gemeinen Mordthaten oder von Justizmorden die Rede, wie man gewöhnlich aus den Wörtern נְקִיִּם und מַחְתֶּרֶת schliesst, so wäre es unbegreiflich, wie das Volk zu der Überzeugung kommen sollte: sicher wich sein Zorn von mir. כִּי wie ὅτι zur Einführung der direkten Rede, für אוֹתָךְ schreibe אֹתָךְ, ferner הִנֶּנִי und nach der LXX בְּאָמְרֵךְ aus metrischen Gründen; letzteres passt auch besser zu נִשְׁפַּט: nicht wegen jener verkehrten Meinung, sondern wegen der Frevel will Jahwe mit dem Volke rechten, wenn es an jener Meinung festhält. Mit dem fremden Kult ist die fremde Politik, die Abhängigkeit vom Ausland, eng verbunden **36**: *Wie sehr gering schätzest du es, zu ändern Deine Wege! Auch durch Ägypten wirst du zu Schanden werden, Wie du zu Schanden wurdest durch Assur.* Sprich תָּזְלִי von זָלַל mit der LXX, die Punktation will תַּזֹּלִי = תֵּאָזְלִי von אָזַל, fortgehen, das schon wegen מְאֹד nicht möglich ist; lies ferner mit der LXX דַּרְכֵּיךְ. Den geschichtlichen Hintergrund dieses Vorwurfs kennen wir nicht. Jer beschuldigt die judäische Politik eines charakterlosen Lavierens. Es scheint, dass man sich an Ägypten anzulehnen versuchte, um von Assur loszukommen, das durch die Meder und Babylonier beschäftigt wurde. Man hat von Assur eine Beschämung erlitten: bezieht sich das allgemein auf die Demütigungen, die Juda seit Ahas freiwilliger Unterwerfung von den Assyrern wiederholt erlitten hatte, oder auf ein Ereignis der letzten Zeit? etwa eine misslungene Revolte des von den Nabis aufgehetzten Pöbels? Wenn man sich jetzt Ägypten in die Arme werfen will, wird man mit diesem Reich, sagt Jer, keine besseren Erfahrungen machen, es wird ebenfalls dem kleinen Juda „den Kopf zerschlagen“ (v. 16). **37**. *Auch daraus wirst du herrorgehen Mit den Händen am Kopf*, d. h. in der Haltung eines Verzweifelten vgl. II Sam 13 19, *Denn verworfen hat Jahwe deine Hoffnungsstützen, Und du wirst keinen Erfolg mit ihnen haben*, lies mit der LXX בָּם statt לָהֶם. V. 36 f. erinnert mehrfach an Jes 20 5 f., doch ist die Situation jetzt eine andere, Assur ist im Niedergang, Ägypten im Aufstreben begriffen; daher wird Juda nicht deswegen „von Ägypten her“ Schande erleiden, weil es gegen Assur ohnmächtig ist, sondern deswegen, weil es mit Juda nicht anders umspringen wird als Assur gethan hat. Und das mit Recht, denn Jahwe will nichts davon wissen, dass man sich auf fremde Völker, dass man sich überhaupt auf eine Politik verlässt, die sich um Jahwes Willen nicht kümmert. Jer denkt über die Politik so wie Hosea, sie gilt auch ihm als ein Abfall von Jahwe.

3 1–5 darf man wohl wieder für eine neue Dichtung halten; die Neigung dazu hat schon jener Abschreiber gehabt, der vor 3 1 sich mit seinem לֵאמֹר die bescheidene Anfrage gestattet, ob hier nicht eine neue Überschrift am Platze sei; die LXX hat das Wort noch

nicht. Aber bei aller Selbständigkeit schliesst sich das Gedicht an 2 2b 3 14-37 aufs Engste an und ist augenscheinlich als Fortsetzung von Cap. 2 gedacht. Dazu kommt, dass seine Entstehung in dieselbe Zeit fallen muss, nämlich in die Jugendzeit des Propheten und vor die Durchführung der deuteronomischen Reform.

1b. *Wenn jemand sein Weib entlässt, Und sie geht von ihm fort Und wird einem andern Mann zu eigen: Giebt's noch ein Zurückkehren zu ihm?* Dass dieser Anfang an Cap. 2 anknüpft, liegt auf der Hand. Vor Alters war Israel Jahwes treues, geliebtes Weib und darum von ihm geschützt, so begann 2 2b 3, dann hat es sich mit den Buhlen gemein gemacht 2 20ff., nun fragt sich, ob das ursprüngliche Verhältnis zwischen Jahwe und Israel wiederhergestellt werden kann; das bedeutet aber, auf die Wirklichkeit übertragen, ob es noch eine Rettung giebt, ob die Jahwereligion und damit das Volk selber noch weiter existieren kann. Jedenfalls, sagt Jer in dieser ersten Strophe, würde ein menschlicher Ehemann sein Weib, das er entlassen hat, nicht wieder annehmen, wenn es nach der Entlassung einem anderen Manne angehört hat. Das Deuteronomium verbietet sogar 24 1-4 die Wiederaufnahme eines Weibes, das nach der Entlassung mit einem anderen Mann verheiratet war; ob Jer dies Gesetz schon gekannt hat, ist jedoch sehr die Frage, s. zu v. 1b. Die erste Strophe will nicht direkt das gegenwärtige Verhältnis zwischen Jahwe und Israel abbilden, sondern einen Schluss a minore geben: schon ein solches Weib, das entlassen wurde und dann sich mit einem andern Manne verband, bleibt in Folge dessen dauernd von ihrem Ehemann geschieden: Israel ist nicht entlassen und hat doch mit anderen Männern Verkehr gehabt: wie viel schlimmer steht also die Sache für es! Übrigens ist יָשׁוּב אֵלֶיהָ mit der LXX in שׁוּב אֵלָיו zu verbessern, wie auch aus v. 1b hervorgeht; es handelt sich nicht um die Rückkehr des Mannes, der ja nicht fortgegangen ist, sondern um die des Weibes in das Haus des Mannes, aus dem es fortgeschickt war. Nun die Schlussfolgerung 1b: *Wird nicht völlig entweiht sein Ein solches Weib? Und du gar hurtest mit vielen Buhlen, Und da gäb's ein Zurückkehren zu mir?* Lies mit der LXX הָאִשָּׁה für הָאָרֶץ, das vielleicht aus der Erinnerung des Abschreibers an Dtn 24 4 hervorgegangen ist. Der Nachdruck, der auf dem רַבִּים liegt, scheint zu beweisen, dass Jer mit dem אִישׁ אַחֵר v. 1a keinen rechtmässigen zweiten Ehemann, sondern einen Buhlen meint, und so ist unzweifelhaft die alte Volkssitte gewesen: David nimmt nach II Sam 3 13-16 die Michal, die Saul ihm genommen und einem anderen zum Weibe gegeben hatte, wieder zurück. Dagegen versteht das Deuteronomium unter dem „anderen Mann" einen zweiten Ehemann; es hat also eine Verschärfung der alten Sitte im Interesse der Heiligkeit des Landes aufgebracht. Das וְגַם־ wird wieder durch das Metrum ausgestossen. 2a. *Hebe deine Augen auf zu den Lichtungen: Wo wurdest du nicht beschlafen? An den Wegen sassest du für sie hin Wie ein Araber in der Wüste.* וְרֹעִי im ersten Distichon ist metrisch lästig und wohl nur verdeutlichender Zusatz; שִׁגְלֹתִי wird im Qre perpetuum bekanntlich durch das vermeintlich anständigere שָׁכַבְתִּי ersetzt. Die שְׁפָיִם sind kahle, d. h. nicht mit Bäumen bestandene Stellen, gewöhnlich auf den Bergen, da diese hauptsächlich dem Wald und der Weide dienen. Dass sich in solchen Bergwaldlichtungen

öfter בָּמוֹת befanden, zeigt Mch 3 12, und man begreift, dass diese heimlichen Örtlichkeiten dem Afterkult und der mit ihm verbundenen Unzucht besonderen Vorschub leisteten. Daneben nennt der Prophet die Wege als Stellen, wo gern die Kadeschen auf Liebhaber warteten (Gen 38 14 vgl. Cnt 1 7). Der Name Araber, d. h. wohl Steppenbewohner, kommt hier zum ersten Mal vor; wie es scheint, gelten die Steppenleute dem Verf. als Räuber, die dem Reisenden auflauern (vgl. dazu die Schilderung solcher Wüstendiebe in Hi 24 5–12 30 2–8). Der folgende Vierzeiler **2**^{b} **3**^{a} ist arg entstellt, im MT geradezu verballhornt. Das erste Distichon v. 2^{b} muss gelautet haben: *Und so wurdest du entweiht durch dein Huren Und durch deine Frevel.* Wieder ist das Wort אֶרֶץ ein Einsatz, wie das Fehlen des Artikels verrät und das Metrum beweist; Israel kann, wenn es als femin. behandelt wird, nicht dem Lande entgegengesetzt werden, auf das Land als solches kommt es auch nicht an; Jahwes Eheweib ist entweiht, will der Prophet sagen. Lies daher וַתֶּחֱנְפִי als Qal. Das Huren (Ktib sprach wohl זְנוּתֵיךְ, mit späterer Orthographie; lies זְנוּתַךְ oder זְנוּנַיִךְ) ist der Afterkult an sich, die Frevel (lies nach der LXX רָעָתֵיךְ vgl. v. 5 2 33) sind die Kindesopfer und dergl., die dabei vorkamen s. zu 2 34 f. v. 23. Sehr sonderbar ist nun aber die Fortsetzung v. 3^{a} im MT: „und es wurden verweigert Regentropfen, und Spätregen kam nicht“. Man begriffe ja schon, dass Jahwe einem entweihten Lande den Regen nicht mehr schenken mag (vgl. II Sam 1 21), aber hat es denn seit dem Überhandnehmen des Lokalkults, sagen wir: seit Manasses Regierungsantritt, nicht mehr geregnet? Eine einmalige, wenn auch anhaltende Dürre etwa in den Jugendtagen Jeremias könnte doch nicht als ausreichende Reaktion Jahwes gegen den Abfall des Volkes gelten, würde auch nicht in so unbestimmter Weise erwähnt worden sein. Sollte man etwa annehmen, dass dem jungen Propheten eine ganze Zahl von Regenverweigerungen in älterer Zeit vorschweben und dass er sich daraus die allgemeine Regel ableite: Überhandnehmen des Abfalls zum Baal straft Jahwe jedesmal durch Entziehung des Wasserbedarfs? Denkt er an I Reg 17, an Am 4 7 f. und etwa noch an Hos 6 3? Aber dem Jeremia kann man dergleichen nicht zutrauen; wie er einen etwas später wirklich aufgetretenen Regenmangel bespricht, sieht man aus 14 1 ff. Es besteht für mich kein Zweifel, dass der MT auf unglücklicher, von Am 4 7 f. beeinflusster Konjektur beruht. Die LXX übersetzt v. 3^{a}: καὶ ἔσχες ποιμένας πολλοὺς εἰς πρόσκομμα σεαυτῇ, hat demnach etwa folgenden Konsonantentext gehabt: ורעים רבים למקש לך היו. Mit etwas grösserer Annäherung an die Konsonanten des MT und mit Vermeidung des immerhin etwas zweifelhaften Wortes מִקֹּשׁ ergiebt sich daraus der folgende Satz: וּמַרְעֶיךָ הָרַבִּים וּמוֹקֵשׁ לְךָ הָיָה: *Und deine vielen Freunde, — Ein Fallstrick war's für dich* (oder, das erste Wort mit מִן רַעֶיךָ gleichgesetzt: von deinen Freunden entstand Verstrickung für dich). Es leuchtet ein, dass dieser Satz, zu dem Dtn 7 16 zu vergleichen ist, sich in den Zusammenhang sehr viel besser schickt, als was die Urheber des Ktib sich herausgedüftelt haben. Die vielen Buhlen, die v. 1^{b} erwähnte, haben es bewirkt, dass Israel nicht mehr zurück kann, es ist von ihnen zu sehr umgarnt. „Verstrickt werden“, gleichsam mit magischen Banden an das Verbotene gefesselt sein, das gilt auch sonst als eine Folge davon, dass

man sich auf den Verkehr mit den Geistern der Afterreligion, auf die Berührung ihrer Bilder u. s. w. einlässt vgl. Dtn 7 25 12 30 31, s. ferner zu Jer 10 15. Bemerkt sei nebenbei, dass in den alten Handschriften das ו oft übermässig gross geschrieben worden ist, sodass es leicht mit ך verwechselt werden konnte; umgekehrt war letzteres lange nicht so stattlich und deutlich, wie in unseren Drucken. 3b **4.** *Und die Stirne einer Hure bekamst du, Weigertest dich zu erröten: Hast du nicht noch eben mich genannt Den Freund deiner Jugend?* Die Frechheit der Hure besteht darin, dass sie mit fremden Männern hurt und dennoch ihrem Ehemann mit Kosenamen schmeichelt, als ob nichts geschehen wäre. In v. 4a ist das אָבִי unverträglich mit dem Zusatz „Jugendfreund", überhaupt mit dem ganzen Bild von der Hure, in dem Jahwe nicht als Vater, sondern nur als Ehemann figurieren kann; wahrscheinlich ist es nur ein von v. 19 beeinflusster, stehen gelassener Schreibfehler für das folgende Wort. Für נְעָרַי אָתָּה hat die LXX das einfachere נְעֻרַיִךְ, das besser zum Metrum passt. מֵעַתָּה ist hier nicht: von jetzt an, sondern: von so eben her, noch so eben. קָרָאתִי des Ktib ist natürlich beizubehalten. **5.** *Soll denn auf ewig Zorn festgehalten werden, Bewahrt für immer? Siehe, du redetest und handeltest, Übel thatest du bis zum Äussersten.* Lies mit der LXX יִנָּטֵר (נָטַר ist wohl mehr nordisraelitische Aussprache für judäisches נָצַר) und יִשְׁמֹר. Zu beiden Verben ist אַף hinzuzudenken vgl. Ps 103 9, wenn man nicht annehmen will, dass אִם in אַף zu verwandeln sei. Dass ינטר nicht Qal ist, sondern Niphal, zeigt auch v. 12 (אָטֹר). Vielfach nimmt man an, dass v. 5a die Rede des Weibes sei, aber dadurch wird die Diktion sehr zerhackt, und das folgende דִּבַּרְתִּי ist kein Beweis dafür, weil es sich nicht auf v. 5a bezieht (in welchem Fall אָמַרְתִּי geschrieben wäre, vielleicht auch noch ein כָּזֹאת dazu). Einfacher versteht man v. 5a als Frage Jahwes an das Weib: soll dies Huren immer so fortgehen und beständig meinen Zorn erregen, sodass keine Wiederherstellung unseres einstigen Verhältnisses mehr möglich ist? Dann fährt v. 5b fort: du redest und du handelst, d. h. du redest so und handelst anders; du nennst mich den Vertrauten deiner Jugend und hurst dabei mit den Baalen. Für הָרָעוֹת ist הֲרָעוֹת auszusprechen; die jetzige Punktation zerreisst nicht blos das Metrum, sondern verschlechtert auch den Stil. הֲרָעוֹת und תּוּכְלִי, wie zu schreiben ist, wenn man nicht noch besser תְּכַלִּי schreibt, gehören eng zusammen: du handelst böse und vollendest es, d. h. bis zur Vollendung, so böse, dass es nicht böser sein kann. Damit ist dies Lied abgeschlossen, aber wir fühlen, dass es nicht das letzte Lied dieses Cyklus aus der Jugendzeit des Propheten sein kann.

Jeremia beantwortet zwar in diesem Gedicht die Frage, ob ein so verbuhltes Weib wie Israel noch zu ihrem Ehemann zurückkehren kann, mit Nein, aber die Art, wie dies Nein am Schluss begründet wird, lässt erwarten, dass sich doch noch eine andere Lösung finden wird. Denn wenn Jahwe sagt: soll das immer so weiter gehen, muss ich ewig zornig bleiben, so liegt doch darin schon ausgesprochen, dass Jahwe seinerseits geneigt wäre, den Zorn fahren zu lassen, wenn dazu eine moralische Möglichkeit sich zeigen würde. Worin kann diese bestehen? Offenbar nur in der Reue des Volkes, in der Einsicht, dass sein gegenwärtiges Treiben unwürdig und verderblich ist, dass auf der Jahwereligion allein sein Heil beruht. Diese Erwartung wird nicht betrogen, thatsächlich bringen die letzten Gedichte dieses Cyklus eine solche Lösung.

Indessen hat sich ein Ergänzer veranlasst gesehen, uns die folgenden Gedichte nicht

ohne einen Kommentar in die Hände zu geben. Diese Veranlassung lag für ihn in einem sonderbaren Missverständnis des alten jeremianischen Textes; sein Kommentar ist nur dadurch möglich geworden, dass er Jer nicht zu erklären vermochte. Er sieht nämlich, dass Jer im folgenden Gedicht v. 12b f. Israel zur Rückkehr auffordert, und versteht das in einem doppelten Sinne falsch: erstens glaubt er, dass Jer mit „Israel" Nordisrael meine, und zweitens deutet er die Rückkehr zu Jahwe auf die Heimkehr Nordisraels aus dem Exil. Aber Jer versteht unter Israel das noch existierende Volk Juda und Benjamin und unter der Rückkehr die Abkehrung vom Baalkult und Rückkehr zur reinen Jahwereligion. Aus Gründen der Bequemlichkeit behandeln wir zunächst die Partie

3 6–15 für sich. Dass hier ausser v. 12b 13 nichts von Jeremias Hand herrührt, beweist schon die sehr geringe schriftstellerische Qualität dieses Abschnittes, aber freilich noch mehr der Inhalt. In **6** erhalten wir zuerst nach der Gewohnheit der Bearbeiter eine Einleitung, die das Stück in die Zeit Josias setzt, wahrscheinlich deswegen, weil der Verf. meint, dass dasjenige, was auf den ersten Seiten des B. Jeremia steht, in die erste Zeit des Propheten verlegt werden müsse. Er trifft ja zufällig das Richtige, nur dass unser Cyklus noch näher bestimmt und vor die Einführung des Deuteronomiums gesetzt werden muss. Seltsam ist Jahwes Frage an Jeremia, ob er gesehen habe, was (Nord-)Israel that. Als ob Jeremia nicht hundert Jahr nach dem Untergange Nordisraels gelebt hätte! Die Frage erinnert unwillkürlich an die Erzählung 13 1ff. von Jeremias doppelter Reise nach dem Euphrat, die ihm zu der Entdeckung verhilft, dass — Leinen durch Feuchtigkeit verdirbt. Die jüngeren Bearbeiter des B. Jeremia machen sich gar kein der Wirklichkeit einigermassen entsprechendes Bild von dem historischen Jeremia. Raum und Zeit existieren für die Figuren nicht, zu denen für die Späteren die Gottesmänner der alten Zeit geworden sind; sie schweben hoch über aller konkreten Wirklichkeit, wie die Theologie, deren Mundstück sie sein müssen. Aber selbst wenn Jer die Zustände Nordisraels noch mit eigenen Augen angesehen oder, wie unser Autor, aus Büchern studiert hätte, würde er sich einer so kindlichen Anknüpfung der göttlichen Rede nicht bedient haben, wie sie in jener Frage liegt, ganz zu schweigen davon, dass er sich von Jahwe nicht eine so lange Rede hätte halten lassen. Der Verf. denkt sich augenscheinlich, wie schon zu 1 4 ausgeführt wurde, Jahwe persönlich neben Jeremia stehend: so hat, nach der Auffassung der Späteren, ein Prophet seine Instruktion von Gott bekommen. Inhaltlich aber ist die folgende Rede deutlich von Hesekiel abhängig, nämlich von dessen allegorischen Darstellungen der Geschichte Nordisraels und Judas (Hes 16 und 23), nur in Kleinigkeiten lehnt sich der Verf. an Jer an. Letzteres gilt unter anderem von dem Ausdruck מְשֻׁבָה, der aus v. 12b entlehnt ist, wo er einem Wortspiel dient; hier dient dieses abstractum pro concreto, Abfall für Abgefallene, Abtrünnige, nur dazu, die Rede halbwegs geheimnisvoll klingen zu lassen, wie es die Späteren in ihren künstlichen Visionen lieben. Zeichen später Sprache ist die Verwendung des Particips: hingehend war sie, und rein aramäisch ist die Imperfektform der 3. pers. f. וַתִּזֶן. **7.** Jahwe dachte, Nordisrael werde, nachdem es „alle diese Dinge" — es ist aber nur eins genannt — gethan habe, zu ihm zurückkehren: warum denkt er das? sah er das „Huren" Israels für eine vorübergehende Kurzweil an? Das ist Schreibtisch-

Rhetorik; kein Schriftsteller mit etwas Wirklichkeitssinn würde sich einem solchen Spiel mit Bildern hingeben. Dass der Verf. mit „Israel“ wirklich Nordisrael meint, zeigt jetzt deutlich v. 7b, wo וַתִּרְאֶה des Ktib einem Sprachgebrauch entspricht, der in den volkstümlichen Geschichtsbüchern oft genug vorkommt, also nicht in וַתַּרְא abgeändert zu werden braucht. Nordisraels „treulose“ (zu בָּגוֹדָה s. Ges.-Kautzsch[26] § 84k) Schwester Juda sah das, sah auch 8 (lies וַתַּרְא) die Folgen jener argen Kurzweil, nämlich die Entlassung des buhlerischen Weibes, machte aber trotzdem alles nach. Zunächst eine seltsame Erklärung der Abtrünnigkeit Judas, deren Urheber Hesekiel ist (Cap. 23): Juda kann nur von Nordisrael verführt sein. Der Verf. vergisst nicht, von dem in Dtn 24 1ff. vorgeschriebenen Scheidebrief zu sprechen. Die Entlassung bezieht sich wohl nicht auf die Exilirung Nordisraels, da doch Juda nicht erst nach dem Untergang Samarias mit dem Höhenkult begann, sondern besagt nur das, was Ps 78 67f. mit den Worten ausgedrückt wird: Jahwe verwarf das Zelt Josephs und wählte das Zelt Judas, er gab den Tempel in Silo auf und wohnte auf dem Zion. Das schismatische Nordisrael (Hesekiel: „Oholah“) gilt als regelrecht entlassenes Weib. עַל־אוֹדוֹת kennt der Verf. aus dem Pentateuch; das אֲשֶׁר dahinter kennzeichnet die spätere Sprache. Das umständliche „alldieweil dass“ hat dem Verf., wie es scheint, besonders feierlich geklungen, ebenso die Wiederholung der Subjekte: das abgekehrte Israel, das treulose Juda (der Wechsel von בָּגוֹדָה und בּגֵדָה kommt wohl auf Rechnung der Punktation). Das alles erzählt Jahwe in allegorischem Stil dem Jer, obwohl er meinte, Jer müsse es selbst gesehen haben: was für eine seltsame Vorstellung von dem Verkehr zwischen Jahwe und einem Propheten! Die Verfasser solcher Prophetengeschichten behandeln offenbar die Sache durchaus nicht anders als wie etwa ein Livius, wenn er seinen Helden lange Reden in den Mund legt, und da die späteren Schriftsteller dies alle thun, so muss dies Verfahren, das einen romanhaften Beigeschmack hat, ein öffentliches Geheimnis gewesen sein und kann nicht einmal die Leser, die es mit erbaulichem Lesestoff versah, getäuscht haben. **9.** וְהָיָה steht in volkstümlichen Schriften oft für וַיְהִי, das im Pentateuch durchgeführt ist. קל ist von קָלַל abzuleiten; das מִקֹּל passt zwar zu der nächsten Fortsetzung: in Folge ihres gemeinen Hurens entweihte sie (lies וַתְּחַנֵּף, das Hiph.) das Land, jedoch nicht zu dem zweiten Satz: und brach die Ehe u. s. w., deshalb liest man wohl besser nach der LXX לְקֹל: bei ihrem gemeinen Huren. Für diesen Autor ist natürlich der Begriff der Entweihung des Landes ganz am Platz (s. zu v. 1 2): die Entweihung des Landes durch den Götzendienst (vgl. 2 7) ist ja die Ursache des Exils. **10.** *Auch bekehrte sich bei alledem ihre treulose Schwester Juda nicht zu mir von ganzem Herzen, sondern zum Schein.* „Bei alledem“ ist sonderbar genug, aber der Verf. denkt an die schreckliche Thatsache, dass das heilige Land profaniert wurde, und meint, das hätte doch eigentlich Juda zur Besinnung bringen müssen. Aber Juda hat sich zwar bekehrt, jedoch nicht gründlich: die deuteronomische Reform ist nicht recht durchgedrungen, denn sonst wäre Juda nicht exiliert worden. Dass der Schade tiefer steckte, ist wohl dem Jeremia, nicht aber den nachexilischen Juden klar geworden. „Von ganzem Herzen“ ist bekanntlich ein Lieblings-

ausdruck des Deuteronomiums. Wozu dient nun diese lange Auseinandersetzung über die Versündigung Nordisraels und Judas? Sie soll erklären, warum Jeremia in v. 12b 13 die Rückkehr Nordisraels weissagt, wie der Autor meint. Um jene Strophen vorzubereiten, wird zuerst **11** aus dem Vorhergehenden das Facit gezogen, eingeleitet, wie es die Ergänzer lieben, durch ein neues: Jahwe sprach zu mir. Das Facit ist: *die abgekehrte Israel hat sich gerechter gezeigt, als die treulose Juda,* vgl. zum Ausdruck Lk 18 14. Israel, will der Verf. sagen, hat es nicht anders gemacht, als wie man von einem solchen Zöllner und Sünder erwarten konnte, aber Juda war doch das Volk der wahren Thora und des legitimen Tempels; sündigt es ebenso arg, so ist das doch zehnmal schlimmer. Ein und dieselbe Sünde wiegt ganz verschieden, wenn sie von einem Juden und wenn sie von einem Samariter begangen wird. Ist also Nordisrael besser, so kann es aus der Verbannung zurückgerufen werden, selbstverständlich unter dem Vorbehalt der Bereuung seiner Abkehr. Jetzt kann also Jeremias vermeintliche Aufforderung an Nordisrael, zurückzukehren, gebracht werden. Aber nicht mit einfacher Citierung seiner Worte; sie werden **12** erst wieder pomphaft eingeführt. Jeremia muss „gehen" (vgl. zum Ausdruck zu 2 2) und „gegen Norden" die mit שׁוּבָה beginnenden Strophen „ausrufen", gegen Norden nicht deshalb, weil Israels Land nördlich von Juda lag, sondern weil Nordisrael nach Norden hin verbannt worden ist II Reg 17 6. Eine seltsame Scene: der Prophet stellt sich irgendwo auf und ruft, das Gesicht nach dem Norden gewendet, seine Worte in die leere Luft hinaus. Hesekiel hat diese magische Symbolik in die Literatur eingeführt. Für unseren Autor bedeutet jenes שׁוּבָה: kehre aus der Verbannung zu Jahwe zurück, Nordisrael! Jer aber denkt garnicht an die weggeführten Israeliten, sondern an das Israel, das, aus Juda, Benjamin und etwaigen Resten Nordisraels bestehend, noch in Palästina wohnt; er denkt auch nicht an eine Rückkehr aus dem Exil, sondern an eine Umkehr von dem Dienst der Baale zu Jahwe wie in v. 1–5. Seine erste Strophe lautet: *Kehr um, o abgekehrtes Israel, Zu mir, spricht Jahwe; So will ich dich nicht finster anblicken, Denn gütig bin ich.* Lies שׁוּבִי הַמְשֻׁבָה (Imp. fem.!) und setze hinter יִשְׂרָאֵל das אֵלַי wieder ein, das wegen seiner Ähnlichkeit mit den Schlusskonsonanten des Eigennamens ausgefallen, in der LXX aber noch vorhanden ist; lies ferner nach der LXX am Anfang des zweiten Distichons וְלֹא statt לוֹא, verwandele endlich בָּכֶם, das aus dem Bilde fällt, in בָּךְ. Das zweite נְאֻם־יי ist vermutlich wie in 1 19 entstanden, indem ein אָנוֹכִי als אֲנִי יי gelesen wurde. Das Substantiv מְשֻׁבָה hat Jer wohl gewählt, weil er zu dem masc. יִשְׂרָאֵל keine weibliche Adjektivform setzen mochte und doch ein Feminin nötig hatte. Das Gedicht bringt deutlich einen Fortschritt im Gedanken, wenn man auf v. 1–5 zurückblickt. Dort hiess es: kann ein verbuhltes Weib zu ihrem Ehemann zurückkehren? und am Schluss: soll ich dir ewig zürnen müssen? — hier heisst es: ich bin kein Freund des Zürnens, ich bin milde, komme nur, ich werde dich nicht zornig ansehen (הִפִּיל פָּנִים, das Gesicht senken, ὑπόδρα, von unten herauf, mit zusammengezogenen Brauen, finster jemanden anblicken vgl. Gen 4 6), sondern dich freundlich empfangen. Ein warmes Wort! Jeremia hat in seiner ersten Periode die Notwendigkeit des Untergangs nicht an-

genommen, eine Umkehr des Volkes erhofft und für möglich gehalten. Die zweite Strophe umfasst neben dem Schlusssatz von v. 12 13ª: *Ich will nicht ewig Zorn festhalten, Nur erkenne deine Schuld, Denn gegen Jahwe deinen Gott Warst du ganz treulos.* Auch hier ist wohl mit der LXX am Anfang וְלֹא zu schreiben; ausserdem wird man vor פָּשַׁעְתְּ Metrums wegen etwa den Inf. abs. פָּשׁוֹעַ einschalten müssen. Der erste Satz knüpft wieder deutlich an v. 5 an. 13ᵇ enthält die dritte Strophe: *Du spreiztest deine Kniee den Fremden Unter jedem grünen Baum Und hörtest nicht auf meine Stimme, Spricht Jahwe [dein Gott].* Für דְּרָכַיִךְ, das zu der folgenden Ortsbestimmung nicht passt, ist בְּרִבַּיִךְ zu lesen, vielleicht auch תִּפַּשְׁקִי für תִּפְזְרִי vgl. Hes 16 25; ausserdem ist שְׁמַעְתֶּם nach der LXX in שָׁמַעְתִּי, 2. pers. sing. fem., zu verwandeln. Die Verwandtschaft dieser drei Strophen mit den Gedichten 2 2ᵇ 3 14-37 3 1–5 liegt auf der Hand. Mehr Strophen werden vorerst nicht mitgeteilt; der Prophet erhält erst v. 19 wieder das Wort, denn es drängt den Bearbeiter, seine mit der Rückkehr der vermeintlichen Nordisraeliten zusammenhangenden Ideen auszusprechen. In 14 erlaubt er sich, um eine passende Anknüpfung zu finden, eine kleine Anleihe bei seinem Propheten, denn der erste Satz ist wörtlich aus v. 22 genommen. Aber er versteht wiederum den Propheten falsch, denn sein שׁוּבוּ bedeutet: kehrt aus dem Exil zurück (vielleicht mit dem Nebenbegriff: als Bekehrte), wie die Fortsetzung zeigt: *denn ich bin euer Baal* (Herr) *und werde euch holen* u. s. w. Den Ausdruck בָּעַלְתִּי, den er wie מָשַׁל mit בְּ konstruiert, wählt er wohl mit Rücksicht auf den falschen בַּעַל, dem Nordisrael früher nachgelaufen ist — oder hat er schon 31 32 in seiner gegenwärtigen Gestalt gelesen? Nach der Rückkehr Nordisraels in sein Land wird Jahwe je einen aus jeder Stadt, je zwei aus jedem Geschlecht als Repräsentanten ihrer Bezirke nach dem Zion bringen. Das ist augenscheinlich derselbe Gedanke, den Hesekiel 48 19 ausspricht, und Hesekiel wird sein Urheber sein, da er im Einklang mit seinem ganzen Schema der künftigen Landesverfassung steht. Dagegen ist vollkommen undenkbar, dass ein Prophet vor der deuteronomischen Reform und ohne Hesekiels Vorliebe für solche gesetzlich theokratische Symbolik auf eine solche Idee gekommen wäre; wie Jeremia über das künftige Verhältnis der Nordisraeliten zum Tempel denkt, zeigt 30 5 6. Für אֶתְכֶם ist jedenfalls אוֹתָם zu schreiben, da ja nicht alle Nordisraeliten nach der heiligen Stadt gebracht werden sollen. Das Volk soll dann aber 15 „Hirten“ nach Jahwes Herzen bekommen, die es „mit Erkenntnis und Einsicht“ weiden. Auch dieser Vers ist wahrscheinlich von Hesekiel (34 23) abhängig, denn die Stelle 23 1–8 könnte leicht von demselben Autor stammen, den wir hier haben. Gemeint ist die Wiederherstellung der Davididenherrschaft (vgl. 23 4 5), jedoch in dem Sinn, in dem die Späteren sie auffassten: die Könige sind in erster Linie die Wächter der Thora. דֵּעָה (die LXX liest רָעָה) und הַשְׂכִּיל sind Accus. s. Ges.-Kautzsch[26] § 113h. An diese messianisch auslaufende Weissagung sind in

3 16–18 einige Schnitzel angereiht, die auch mit der goldenen Zukunft zu thun haben, jedoch mit dem Vorhergehenden nur in losem Zusammenhang stehen, zum Teil sogar nur schlecht vereinbar sind, also von anderer Hand herrühren. Denn v. 16 redet nicht

die Nordisraeliten, sondern das künftige Israel, vielleicht gar nur die Juden an, und v. 18 spricht über die Rückkehr der Juden und Israeliten anders als v. 14f.

16. Wenn das Volk „in jenen Tagen" — diesen unbestimmten Ausdruck lieben die Ergänzer — sich mehrt, wie Hes 36 11 verheissen ist (der Ausdruck רָבָה וּפָרָה stammt daher, vgl. übrigens wieder Jer 23 3), dann wird man nicht mehr von der „Lade des Bundes Jahwe" sprechen, nicht einmal mehr an sie denken, sie jedenfalls nicht wieder herstellen. Es ist klar, dass hier nicht zu den Nordisraeliten gesprochen wird, sondern zu den Leuten, die an eine Wiederherstellung der Lade denken konnten, zu den Juden. Der Vordersatz: wenn ihr wieder zahlreich werdet, der ja eigentlich in keinem inneren Verhältnis zum Nachsatz steht, weist auf eine Zeit hin, wo die jüdische Bevölkerung in Palästina in starkem Wachsen begriffen war und der Gedanke, mindestens den Kult in alter Herrlichkeit wiederherzustellen, sich regte, ein Gedanke, der z. B. den Chroniker zu seinen weitläufigen Schilderungen der davidischen Kultuseinrichtungen veranlasst hat. Die alte Jahwelade, in deren Stein die Gottheit hauste, wurde erst längere Zeit nach ihrem Verlust (durch die Verbrennung des Tempels 586) in die „Bundeslade" umgewandelt, indem man nämlich ihren Stein willkürlich mit den beiden Steinen des Dekalogs identificierte (Dtn 10 1 ff. I Reg 8 9). Zur Zeit unseres Autors müssen manche Juden in dem zweiten Tempel die Lade sehr vermisst haben, weil sie in ihr das Palladium des Volkes, die Garantie der thatsächlichen Gegenwart der Gottheit sahen. Die Meinung, dass dem zweiten Tempel die Gottesfülle des ersten fehle, war ja ganz allgemein, ebenso auch die Überzeugung, dass die grosse eschatologische Wendung sie dem Tempel und dem Lande zurückbringen werde (vgl. z. B. zu Ps 85 9 10). In II Mak 2 4 ff. wird die Sage erwähnt, die alte Lade sei gar nicht zerstört, sondern von Jeremia auf dem Berge Nebo versteckt worden. Unser Autor kennt diese Sage noch nicht, ebensowenig diejenigen, die zu seiner Zeit die Frage erwogen, ob man sie nicht wiederherstellen solle. Diese Erwägung beweist übrigens an sich selbst, dass ihre Urheber die Lade nicht mehr als Jahwes Panim, sondern nur als ein, freilich unentbehrliches Kultgerät ansahen, was ja bei gesetzlich gesinnten Juden immer noch eine sehr hohe Schätzung ihres Wertes bedeutet. Unser Autor will aber nichts von einer Wiederherstellung wissen und verbietet sie gewissermassen mit seinem נְאֻם־יי; wir wissen ja aus I Mak 4 46 und verwandten Stellen, dass man in späterer Zeit in schwierigen Fällen gern auf ein Orakelwort hörte. Fragt man nun, warum die „Bundeslade" nicht mehr nötig sein soll, so erhalten wir **17** die indirekte Antwort, Jerusalem werde „in jener Zeit", in der eschatologischen Endzeit, der „Thron Jahwes" heissen. Das will sagen: in der messianischen Zeit wird sich die göttliche Lichtglorie vom Himmel niederlassen und damit Jahwe selber auf dem Zion Wohnung nehmen, vgl. aus zahlreichen Stellen darüber nur Jes 4 5 6. Das ist ja viel mehr, als die Lade bedeutet und bietet. Mit dem Ausdruck „nennen" und der Erfindung neuer Namen für Jerusalem, das heilige Land und seine Bewohner spielen die Eschatologiker ungemein gern vgl. Hes 48 35 Jer 33 16 Jes 62 2 4 12 58 7 12 60 18 61 6 65 15 u. s. w. Die zweite Hälfte von v. 17 sagt, dass alle Völker sich

zu der heiligen Stadt versammeln und nicht mehr der Starrheit ihres bösen Herzens nachgehen werden. Es liegt auf der Hand, dass so nur ein spät lebender Jude schreiben kann. Er erwartet nicht allein, dass Jerusalem als Jahwes Wohnsitz der religiöse Mittelpunkt der ganzen Welt sein werde (Sach 2 14 15), sondern hat auch schon die Ansicht, dass die Heiden eigentlich nur aus Verstocktheit Heiden sind. Das weist auf eine Zeit hin, wo die Juden sich so völlig in ihre Gesetz- und Offenbarungstheologie eingesponnen haben, dass sie die übrigen Menschen nicht mehr verstehen und hochmütig auf sie herabsehen. Für die wahre Religion werden die Heiden durch den Glanz gewonnen werden, der künftig auf Jerusalem ruht. Den Ausdruck „Herzensstarrheit" würde kein vorexilischer Autor von den Heiden gebrauchen. Ist v. 17 jung genug, so ist noch jünger der in der LXX noch fehlende Zusatz: לְשֵׁם יי לִירוּשָׁלִַם: nach dem Namen Jahwes, nach Jerusalem. Der „Name Jahwes" bezeichnet hier wie z. B. Jes 18 7 und in vielen anderen jungen Stellen den Jahwekult und das theokratische Regiment, die ihren Sitz im Tempel haben. Dahin haben sich die Heiden wenigstens zu den grossen Festen einzufinden (Sach 14), von da aus wird die Welt regiert. Mit dem neuen Eingang „in jenen Tagen" tritt **18** ein neuer Autor auf, der wieder ganz hinter den Inhalt von v. 14–17 zurückgreift, denn er sagt: es werde Juda zu Israel gehen (עַל statt אֶל) und dann mit ihm aus dem Nordlande (und, setzt die Vorlage der LXX hinzu, aus allen Ländern) nach dem Lande kommen, das Jahwe ihren Vätern (lies mit der LXX אֲבוֹתֵיהֶם) zum Erbe gegeben habe. Während v. 14 vom Standpunkt des schon zurückgekehrten Judas aus spricht, nimmt der Verf. von v. 18, wohl bewogen durch die Rücksicht auf Hesekiel oder Sacharja (2 10), eine gleichzeitige Rückkehr beider Völker an und denkt sich, die im Auslande, besonders im Norden wohnenden Juden werden, wenn die Zeit da ist, erst die Nordisraeliten ausfindig machen und dann mit ihnen und wohl als ihre Führer heimkehren. Dieselbe Ansicht vertritt die gleichfalls junge Stelle Hos 2 1–3, wo in v. 2 das הָאָרֶץ auf Grund unserer Stelle zu verbessern sein wird (etwa in הָאֲרָצוֹת). Ist die Hoseastelle durch die Diadochenkriege und ihre Folgen angeregt worden? Die vereinigten Juden sollen sich ja ein Oberhaupt wählen und sich selbständig machen, gerade so wie es die Heerkörper und die Provinzen der Griechen machten; der Tag von Jesreel wäre für die Juden dasselbe gewesen, was der Tag von Gaza oder von Ipsos für die übrige Welt war, die Juden hätten dasselbe errungen, was nicht lange nachher im Nordlande die Parther errangen. Unsere Stelle ist eher noch jünger als die Hoseastelle und vielleicht von ihr abhängig. In

3 19—4 4 ist wieder dem Jeremia das Wort vergönnt, wenn auch nicht ohne den Kommentar der Ergänzer. Zwischen v. 12b 13 und **19**a scheint nichts ausgefallen zu sein, vielmehr bildet die erste Strophe die beste Fortsetzung zu der Klage über die Vergehen Israels: *Ich aber, ich hatte gedacht: Wie will ich dich Söhnen gleichstellen Und dir geben ein köstliches Land, Das herrlichste Erbe!* Hier wird Jahwe als Vater gedacht, der seinen Kindern Güter austeilt. Die Redensart: ein Weib (Frau oder Tochter) unter Söhne setzen (lies בְּבָנִים), bedeutet, es als vollen Erben einsetzen, resp. bei der Ver-

heiratung der Tochter diese (nicht verkaufen, sondern) wie einen Sohn ausstatten. So giebt Hiob seinen Töchtern das gleiche Erbe wie seinen Söhnen, lässt sie erben בְּתוֹךְ אֲחֵיהֶן (s. zu Hi 42 15 und vgl. Num 27 1 ff.). Jahwe hat keine Söhne, wenn man nicht die anderen Völker als solche ansehen will, aber er hat eine Tochter, Israel, die setzt er in Sohnesrechte ein, indem er ihr das herrlichste Land giebt, Palästina. Die Ausdrücke, deren sich Jer hier bedient, צְבִי, חֶמְדָּה, sind bei den Späteren beliebt geworden. גּוֹיִם geht nicht mehr in den Vers und passt wohl auch nicht zu Jeremias Meinung: man kann wohl ein Land das herrlichste Land nennen, ohne damit sagen zu wollen, dass es besser sei als alle anderen; lies daher צְבָאוֹת, Plur. von צְבִי. Lehrreich und interessant ist zu beobachten, dass die LXX das איך als Abkürzung von אָמַן יַהְוֶה כִּי auffasst; das kann sie offenbar nur deshalb, weil thatsächlich solche Abkürzungen ganzer Phrasen auf die Anfangsbuchstaben der Wörter ganz gewöhnlich waren und weil der bekannte Abkürzungsstrich א״ך noch nicht gebräuchlich war. Die Strophe greift, wie 2 2b 3, auf den Anfang des Freundschaftsverhältnisses zwischen Jahwe und Israel zurück. Ebenso die erste Hälfte der folgenden **19b 20**: *Und ich dachte, du wirst mich Vater nennen Und dich nicht von mir wenden: Aber wie ein Weib ihrem Freund untreu wird, Wurdest du mir untreu.* Qre schreibt v. 19b mit Recht תִּקְרְאִי und תָּשׁוּבִי, sollte aber auch in v. 20 בָּגַדְתֶּם in בָּגַדְתִּי (2. p. fem.) umgewandelt haben; die versehentliche Einsetzung des Plurals hat wohl den Zusatz „Haus Israel“ veranlasst. Für מֵרֵעָהּ liest die LXX besser מִבְּרִיתָהּ. Die erste Hälfte der Vergleichung v. 20 entbehrt der Partikel „wie“, ähnlich wie oft in den Sprichwörtern. רֵעַ. Freund, hat der Prophet vermutlich geschrieben, weil er im Vorhergehenden Israel nicht als Eheweib, sondern als Tochter oder allgemein als Weib behandelt hatte. Das נְאֻם־י, vom Metrum ausgestossen, lassen wir gern fahren.

Es scheint, dass v. 12b 13 19 20 zusammengehören und ein selbständiges Glied in der Liederkette von 2 2b—4 4 bilden. Es hat uns in dem allgemeinen Gedankengang um einen wichtigen Schritt vorwärts gebracht, wie zu v. 12b 13 gezeigt wurde. Jetzt fehlt nur noch eins: die Willigkeit des Volkes, besserer Einsicht nachgebend zu Jahwe zurückzukehren. Und die ersten Spuren dieser Einsicht und dieser Willigkeit glaubt Jeremia entdeckt zu haben. Das nächste Gedicht 3 21–25 spricht es aus.

21. *Ein Laut ward auf den Lichtungen gehört, Flehentliches Weinen, Dass sie gekrümmt ihren Weg, vergessen Jahwe ihren Gott!* Lies תַּחֲנוּנִים. בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל ist Glosse, veranlasst durch das plötzliche Auftreten des Plurals, wenn nicht der Glossator die Nordisraeliten als die Reuigen bezeichnen will. Die שְׁפָיִם sind wieder ein Beweis dafür, dass dies Gedicht zu dem mit 2 2b beginnenden Cyklus gehört, denn ohne 3 2 wüsste man gar nicht, was die Nennung der Berglichtungen hier will. Von den Lichtungen, wo das Volk sich dem Afterkult hingiebt v. 2, hört der Prophet es klagen über seine Verirrung. Es ist ein Hören mit dem geistigen Ohr, es ist die Volksseele, die klagt, die mitten in dem sinnlichen Treiben auf den Höhenheiligtümern das Gewissen spürt und der wahren Pflicht und des wahren Glücks bewusst wird. Es ist dies eine der schönsten Stellen im B. Jeremia, ein wundervolles Zeugnis für die Feinfühligkeit des Mannes, der das Innere des Menschen und seine Be-

deutung für die Religion recht eigentlich erst entdeckt hat. In seinen lichten, besseren Augenblicken spürt das Volk eine Sehnsucht, zu Jahwe zurückkehren zu dürfen, aber diese Sehnsucht kann sich nur in flehentlichem Weinen kundgeben, denn das Volk ist ja befleckt und verstrickt (v. 3), und — wird Jahwe es wieder annehmen? Hosea lässt in dem herrlichen Gedicht 5 14—6 4 das Volk ebenfalls von dem Verlangen nach Rückkehr zu Jahwe ergriffen werden, aber dort ist das Volk nur durch das Unglück dazu getrieben, ist leichtherzig gestimmt, meint, Jahwe werde es sofort wieder annehmen und heilen, und muss dann hören, dass Jahwe an der Beständigkeit, an der Echtheit seiner plötzlich erwachten und so selbstsüchtigen Zuneigung zweifelt. Jeremia aber denkt nicht an solche Wallungen und Stimmungen, die, durch das momentane Unglück erzeugt, auf der Oberfläche bleiben, sondern spürt etwas von dem inneren Sehnen der Menschenseele zum wahren Gott, das durch den Lärm des Tages hindurchbricht, das sich durch den Sinnengenuss nicht übertäuben, wie viel weniger befriedigen lässt, und so fällt bei ihm das Zwiegespräch zwischen Gott und dem Volk ganz anders aus **22**: *Kehrt her, abgekehrte Söhne, Ich heile eure Abkehr* (lies אֶרְפָּא מְשׁוּבֹתֵיכֶם)! *„Siehe wir kommen zu dir, Denn du bist unser Gott“* — streiche יהוה; zu der Form אָתְנוּ für אַתִּינוּ s. Ges.-Kautzsch[26] § 75 rr. Jahwe will die Abkehr heilen, die Befleckung und Verstrickung wegnehmen, sie sollen nur kommen. Jauchzend nimmt das Volk die Einladung an, ist er doch Israels Gott, und fährt dann fort **23**: *Wahrlich, zum Betrug dienen die Hügel, Der Lärm der Berge, Nur auf Jahwe unserem Gott beruht Das Heil Israels!* Mit der LXX ist zu lesen הַגְּבָעוֹת הָמוֹן הֶהָרִים. Auf den Hügeln und Bergen war der Lokalkult betrieben und zwar in lärmender Weise. Offenbar hat den zartsinnigen Jer der wüste Lärm der Orgien besonders angewidert, den er in Anathoth von den Höhenheiligtümern der Landschaft herüberschallen hörte. Die Feste auf den Bamoth waren volkstümlich lustig, rohe Kirmessfeiern. Die Honoratioren des Ortes liessen es sich auf der Bama schmecken (vgl. I Sam 9 11 ff.), man ass und trank, als ob man morgen tot sei (vgl. Jes 22 13 28 7 8, wonach es allerdings auf dem Zion nicht besser zuging), lärmende Musik begleitete die Processionen und die Opfer (Am 5 21 ff.), wohl auch die Opfermahlzeit, Prophetenbanden führten ihre nervenreizenden Tänze auf (I Sam 10), Volkssänger sangen ihre Balladen und ihre Spottgedichte, und die Reicheren „schlichen sich bei Seite mit den Huren“ (Hos 4 14 Am 2 7). Zur Zeit des Jeremia wird nach den verheerenden Stürmen, die seit hundert Jahren über die Landschaft gegangen waren, nach der allgemeinen Auflösung des Volkslebens und der Verarmung des Bauernstandes, die ihre Folgen waren (s. Cap. 34), der ländliche Lokalkult noch mehr verwildert sein; wüste Orgien und rohe Lustigkeit sollten über die Misere des Daseins hinwegtäuschen, Aberglaube und Hingabe an die grausamen Instinkte, die zugleich mit der Wollust zu erwachen pflegen, sollten das ersetzen, was von der naiven Fröhlichkeit und Frömmigkeit der alten Zeit verloren gegangen war. Wird sich Jeremia getäuscht haben in der Ahnung, dass mancher Teilnehmer und Zuschauer gleich ihm von einem tiefen Unbehagen erfasst wurde, dass manche reinere Seele, mancher Biedermann von altem Schlage entsetzt war über den Taumel und

die zunehmende Verrohung, dass manch einfacher Mensch, der vielleicht wie früher Amos die reinere Luft der einsamen Steppe geatmet und an alter Vätersitte festgehalten hatte, den tiefen Gegensatz zwischen der herben, schlichten, keuschen Jahwereligion und diesem Kultus der Sinnlichkeit deutlich empfand, dass er je länger desto mehr fühlte, wie sehr der tierische Taumel und der Aberglaube die Verblendeten betrüge und wie nur in der reinen, sittlichen Jahwereligion das Volk gesunden könne? In **24 25** steckt vielleicht eine echte Strophe Jeremias, aber sie ist von erklärenden Zusätzen fast verschüttet, und auch sonst hat wohl eine spätere Hand eingegriffen. Besonders unerträglich ist es, dass das Wort בֹּשֶׁת in v. 24 im Sinne „Baal", dagegen v. 25 in der gewöhnlichen Bedeutung „Schande" gebraucht ist. Da es zweifelhaft ist, ob schon Jeremia den Ausdruck בֹּשֶׁת für Baal gebraucht hat, den man nur versteht, wenn man ihn von anderswoher und zwar aus jüngeren Schriften oder Textänderungen kennt, da ferner dieser Ausdruck nicht besonders motiviert ist, weil doch die Schande nicht „frisst", da er endlich auch keinen scharfen Gegensatz zu Jahwe, der eben vorher mit Emphase genannt ist, ausspricht, so glaube ich, dass hier nur die spätere Spielerei mit dem Namen Baal vorliegt und dass Jer geschrieben hat: הַבַּעַל אָכַל. Der erste Doppelstichos scheint gelautet zu haben: *Aber der Baal* (s. zu 2 8) *hat gefressen von unserer Jugend an Den Erwerb unserer Väter.* מִנְּעוּרֵינוּ stellt man wohl besser hinter אָכַל. Solange sie zurückdenken können, bekennen die Israeliten, hat der Baalkult nur an ihrem Wohlstand gezehrt, hat das verschlungen, was die Vorfahren erworben (יְגִיעַ eigentlich Mühe, dann deren Folge, der Besitz) und hinterlassen haben; denn der Baalkult verlangt nicht allein viele Opfer, sondern auch viel Zeit und entnervt und verdummt seine Anhänger durch das Sinnenleben und den Aberglauben. Die Aufzählung v. 24^b kann schon als solche nicht von Jeremia, sondern nur vom Ergänzer herrühren; letzterer hat aber ersteren nicht recht verstanden, sonst hätte er das Suff. der 1. pers. plur. geschrieben, denn die Verarmung der Väter geht uns hier gar nichts an, es handelt sich, wie der Ausdruck „von unserer Jugend an" deutlich genug zeigt, um die Redenden selber. Und nicht einmal ein schlechter Schriftsteller würde in einem selbständigen Zusammenhang die Kinder unter dem Erwerb der Väter mit aufführen — erwähnt sind sie natürlich wegen der Kinderopfer —, ausserdem sind ja die Redenden selber die Kinder ihrer Väter; so schlecht schreibt offenbar nur ein Kommentarschreiber. Das zweite Distichon steckt in den ersten vier Wörtern von v. 25: *Wir legen uns nieder in unserer Schande, und bedecken soll uns Unsere Beschämung!* Sie wollen sich auf die Erde legen (denn שָׁכַב bedeutet doch: sich auf das Lager legen, nicht: sich vor Jahwe niederwerfen), die Schande als Bett und die Beschämung als Bettdecke benutzen. Das Bild weist auf den Brauch an Buss- und Fastentagen hin, wo man sich der Arbeit, des Ausgehens, der Teilnahme an öffentlichen Lustbarkeiten begiebt, den Kopf hängen lässt, im Staube liegt und die gewohnten Bequemlichkeiten, weiches Bett und Bettdecke, verschmäht. So will also das Volk der Aufforderung Jahwes, seine Schuld zu erkennen v. 13. entsprechen. Die weiteren Sätze in v. 25 erinnern mit jedem Buchstaben an nachexilische Beichten vgl.

besonders Esr 9 6 f. Dan 9 8 10. Charakteristisch ist für diese, dass die Väter in die Selbstanklage mit hereingezogen werden. Das begreift man ja für die nachexilische Zeit, wo alle Leiden der Gegenwart nur eine Folgeerscheinung jener grossen alten Schuld sind, durch die das Volk zertrümmert wurde, für die frühere Zeit wäre eine solche Anklage der Väter kaum verständlich. Das „von unserer Jugend an" in v. 25 hat augenscheinlich einen anderen Sinn als dasselbe Wort in v. 24; in v. 25 bezieht es sich auf die Jugend des Volkes als solchen, auf die Widerspenstigkeit der Väter in der Wüstenzeit, während es v. 24 im eigentlichen Sinn die Jugendzeit der Redenden meint. Ob man nun 4 1-4, soweit es dem Jeremia angehört, als die zweite Hälfte des mit 3 21 beginnenden Gedichtes oder als ein selbständiges kleines Gedicht auffasst, ist ziemlich gleichgültig, jedenfalls schliesst es sich eng an das Vorhergehende an und bildet zugleich den Abschluss des ganzen Cyklus von 2 2b an. Auf die Selbstdemütigung des Volkes 3 24 f. antwortet Cap. 4 Jahwe **1**: *Wenn du umkehrst, Israel, Darfst du zu mir zurückkehren, Und wenn du entfernst deine Greuel, Darfst du vor mir nicht fliehen.* Mit der LXX muss man das וְ vor לֹא תָנוּד streichen und mit diesem Verb das vorhergehende מִפָּנַי verbinden, das dem אֵלַי v. 1a entspricht. נוד מִפְּנֵי יהוה bedeutet sachlich: verbannt sein von Jahwes Angesicht (d. h. von der Teilnahme am Kultus) und aus Jahwes Land vgl. Gen 4 12 14: Kain darf sich an keinem Ort, wo Jahwe verehrt wird, mehr sehen lassen. Die Greuel sind Bilder der Baale, Amulete u. dgl. (s. zu 2 7). Das נְאֻם־ wird wieder durch das Metrum ausgestossen. Zu dieser ersten Strophe bringt der Ergänzer in **2** einen Zusatz: wenn Israel bei Jahwe in Wahrheit, Recht und Gerechtigkeit schwört, so „werden mit ihm (Israel) Völker sich segnen und seiner sich rühmen", werden stolz sein auf ihre Verbindung mit ihm und im Verkehr die Segensformel anwenden: sei gesegnet wie Israel! וְנִשְׁבְּעָתָּ ist Vordersatz zu dem Citat, das v. 2b aus der späten Stelle Gen 22 18 oder 26 4 beibringt und zwar als wörtliches Citat, bei dem nicht einmal בוֹ in בָּךְ umgewandelt ist (in der LXX ist der zweite, an das eigentliche Citat angeschlossene Satz etwas erweitert: sie werden rühmen den Gott in Jerusalem). Der Schwur bei Jahwe ist so viel wie ein Bekenntnis zu Jahwe; dies Bekenntnis verlangt das Deuteronomium (6 13 10 20) von den Gesetzestreuen. Zu Jeremias Zeit haben ohne Zweifel alle Juden, auch die Liebhaber der Lokalkulte, den Schwur „beim Leben Jahwes" alle Tage hören lassen und zwar ohne damit zu heucheln, denn sie hielten sich, wie 2 35 zeigt, für gute Jahweverehrer; freilich scheuten sich nach 5 2 manche nicht, ihre Lügen mit einem solchen Schwur zu bekräftigen. Aber unser Autor meint vor allem das unbedingte Festhalten am ganzen Umfang der gesetzlichen Einrichtungen und Vorschriften der Jahwereligion; zu seiner Zeit muss es viele schlechten Juden gegeben haben, die unter Umständen die Thora verleugneten; übrigens hat er die Stelle Jes 48 1 offenbar schon in ihrer jetzigen Verfassung gelesen, erweist sich also in jeder Beziehung als spät lebenden Juden. Auch in **3 4** ist dem echten alten Gut allerlei Fremdes beigemischt. Die erste Strophe lautet v. 3: *Denn so spricht Jahwe: Brecht euch einen Neubruch, Und säet nicht auf Dornen. . . .* Der letzte Stichos fehlt. Zu streichen ist jedenfalls das aus

Jes 5 entlehnte: „zu dem Mann von Juda und [den Bürgern von] Jerusalem“, denn Jer spricht nicht blos zu Juda, sondern zu „Israel“. Das Sätzchen: „brecht euch einen Neubruch“ steht zwar auch Hos 10 12, ist dort aber vielleicht ein Zusatz, braucht aber auch dann, wenn es dort echt ist, kein Plagiat zu sein, weil es eine volkstümliche Redensart gewesen sein dürfte. Das כִּי bezieht sich auf die v. 1 gestellten Bedingungen zurück: brecht vollkommen mit den ausgearteten Volkskulten, sonst werden diese, wie Dornen die Saat (Mt 13 7), die neu gewonnene bessere Einsicht (3 23b) und die guten Folgen der Umkehr bald wieder ersticken. Das כֹּה אָמַר י׳ mag geschrieben sein, um dem Schluss des Gedichtscyklus mehr Feierlichkeit zu geben. Doch ist es möglich, dass v. 3 dem Jer nicht angehört, zumal die Strophe unvollständig ist. Hingegen ist gegen die Echtheit von v. 4, der ebenfalls direkt an v. 1 anschliessen könnte, kaum ein Einwand zu erheben: *Beschneidet euch Jahwen und entfernt Die Vorhaut eueres Herzens* (lies עָרְלַת), *Dass nicht ausgehe wie Feuer mein Grimm Und brenne ohne dass einer löscht.* Das „Mann Judas und Bürger Jerusalems“ soll wohl keine Wiederholung der gleichen Worte in v. 3 sein, sondern ist nur die an den verkehrten Ort geratene Variante oder Korrektur dazu. Das nachschleppende „ob der Bosheit eurer Thaten“ ist eine beliebte Phrase der Ergänzer, die besonders auch das מִפְּנֵי ungewöhnlich oft anwenden; in 21 12b, wo v. 4b wiederholt ist, fehlt jene Phrase in der LXX. Der Anfang unserer Strophe ist Dtn 10 16 30 6 benutzt. Der Satz: beschneidet euch für Jahwe, scheint anzudeuten, dass die Beschneidung gewöhnlich nicht Jahwes wegen geübt wurde. Nach Jos 5 9 muss vielfach die Beschneidung als Gebot der Civilisation betrachtet worden sein, das überhaupt mit der Religion fast nichts zu thun hatte, denn dort gilt sie als Nachahmung ägyptischer Sitte. Das könnte auch hier gemeint sein; Jer hätte seine Zeitgenossen damit aufgefordert: wenn ihr euch körperlich beschneiden lasst, um in der menschlichen Gesellschaft als reine und feine Leute zu erscheinen, so solltet ihr, wenn ihr mit Jahwe leben wollt, jene geistige und sittliche Rohheit und Unsauberkeit beseitigen, die dem Menschen von Natur anhaften und die in jenen Afterkulten so widerwärtig an den Tag getreten sind. Möglich ist jedoch auch, dass die Beschneidung vielfach mit den Baalkulten verknüpft war und als Blutopfer an gewisse verderbende Nachtgestalten galt, die unbeschnittenen, neuverheirateten Männern gefährlich waren vgl. Ex 4 24 f. Dann wäre der Gegensatz folgender: nicht den Baalen, sondern Jahwen beschneidet euch, und nicht körperlich, sondern geistig; bringt ihr einem Baal ein körperliches Opfer, so bringt von jetzt an Jahwe das Opfer der Vorhaut des Herzens, opfert ihm die natürlichen Triebe, die unreinen, hurerischen Neigungen, die euch in die Verstrickung des Baalkults gebracht haben, werdet innerlich höhere, feinere, reinere Menschen. Denn sonst müsste der Zorn, der Jahwe jetzt wegen der Buhlerei des Volkes erfüllt, endlich ausbrechen wie ein Feuer. Die damit ausgesprochene bedingte Drohung lässt wieder deutlich erkennen, dass der Prophet einen grossen Zornesausbruch Gottes über Israel wohl für möglich hält, aber keineswegs als sicheres Zukunftsereignis, als unabwendbares Geschick weissagen will. Ein Mann, der so spricht, hat die Offenbarung 1 15 f. nicht erhalten.

Vielmehr läuft dieser älteste Liedercyklus Jeremias, 2 2^b 3 14—3 5 12^b 13 19—4 4, zwar ernst, aber doch überwiegend tröstlich aus; Jeremia hofft noch, dass das Gewissen des Volkes erwachen und dass eine Versöhnung zwischen dem zwar erzürnten, aber doch gütigen Jahwe und seinem tief gesunkenen, aber noch bekehrungsfähigen Volk zustande kommen werde. Und wenn man den ganzen Gedankengang dieses Cyklus in seinem planmässigen Fortschreiten verfolgt, so erkennt man, dass der Prophet ihn von Anfang an auf den zuletzt gelesenen Schluss angelegt hat. So arbeitet der junge Jeremia an einer Idee, die zu derselben Zeit unbekannte Männer beschäftigt, aber von ihnen eine ganz andere Behandlung erfahren hat: die Urheber des Deuteronomiums unternahmen es, durch eine gesetzliche Reform die Loslösung des Volkes von dem alten entarteten Lokalkult herbeizuführen, die Jer von der inneren und freiwilligen Umkehr des Volkes erwartet. Schon hier erkennt man den tiefen Gegensatz zwischen den Männern des Deuteronomiums und unserem Propheten. Beide arbeiten, scheinbar wenigstens, auf dasselbe Ziel hin, aber die Mittel sind vollkommen verschieden.

Der Cyklus ist sachlich so interessant wie wichtig, teils wegen der mehrfachen Hinweise auf die Lage und Politik des Reiches Juda in der ersten Periode der Regierung Josias, teils wegen der Beleuchtung der religiösen und sittlichen Zustände, die vor der deuteronomischen Reform in der judäischen Landschaft — zur Stadt Jerusalem kommen wir erst mit Cap. 5 — geherrscht haben. Er liefert aber einen nicht weniger wichtigen Beitrag zu der Entwicklungsgeschichte des Propheten selber. Man erkennt, wie er sich in die älteren Prophetenschriften, besonders die des Hosea und des Jesaia (hier besonders Jes 1 und 5) versenkt hat und noch vielfach von ihnen in seinen Anschauungen und im schriftstellerischen Ausdruck beeinflusst wird. Diese Abhängigkeit gereicht ihm nicht zum Tadel; dieselbe Erscheinung finden wir bei allen Heroen der Weltliteratur, deren Erstlingsprodukte wir kennen. Auch darin verrät sich die Jugendlichkeit des Autors, dass er oft Bild auf Bild herausschüttet, ohne sich Zeit zu lassen, sie vollkommen auszuführen, und ohne die Kritik und Selbstzucht anzuwenden, die das weniger Gute zu Gunsten des Besseren ausscheidet und Wiederholungen aus dem Wege geht. Er erinnert den Leser öfter an jenes Distichon, in dem Schiller Jean Paul wegen der Verschwendung seines Reichtums tadelt. Aber trotzdem spürt man schon hier, dass Jeremia ein Dichter von Gottes Gnaden ist, und die folgenden Capitel werden es vollends beweisen. Es ist, von literaturgeschichtlichem Standpunkt betrachtet, ein Jammer, dass Zeit und Umstände, vor allem der tragische Beruf und Lebenslauf des Mannes, diese herrliche Blüte an ihrer vollen Entfaltung behindert haben.

Wie der Dichter, so zeigt sich auch der Prophet in diesem Erstlingswerk noch nicht in seiner Reife, und das ist noch viel begreiflicher, denn der Charakter wächst langsamer als das Talent. Man könnte sogar behaupten, dass hin und wieder die Bilderlust des jungen Dichters den prophetischen Gehalt überwuchere, man denkt bei der Lektüre bisweilen daran, dass wir schon in die schreiblustige Periode einzutreten beginnen, in der die redseligen Prediger des Deuteronomiums, der ungeheuer weitschweifige Hesekiel, der fruchtbare Autor von Jes 40—55 sich an den Schreibtisch setzen und der Lakonismus der alten Volksredner fast ganz verschwunden ist. Gegen das Buch des Amos kann Jer 2—4 4 noch keinen Vergleich aushalten. Aber Jeremia hatte bis zum Jahre 621 noch nicht viel erlebt, wenn auch manches beobachtet, und er gehört zu den Naturen, die erst durch das Feuer gehärtet werden müssen. Das Feuer ist nicht ausgeblieben, im Kampfe mit Königen und Priestern, mit Propheten und Schriftgelehrten hat sich Jeremia das Anrecht erworben, neben die grössten Männer nicht blos seines Volkes, sondern der Weltgeschichte gestellt zu werden. Und doch haben wir schon in diesem Jugendwerk jene Feinfühligkeit gefunden, die den geborenen Psychologen anzeigt und den Jeremia später befähigt hat, das psychologische Moment mehr als einer vor und nach ihm in der alten Religion zur Geltung zu bringen; wir haben schon hier merken können, dass dieser Mann später nicht mit den Deuteronomisten durch Dick und Dünn gehen, dass sich in ihm das echte inspirierte Prophetentum gegen die Theologen zur Wehr stellen wird.

Wahrscheinlich hat einmal 2—4 4 ein Büchlein für sich gebildet, und wenn Jeremia

es mit anderen „Worten“ dem Baruch diktiert hat (Cap. 36), so schliesst das nicht aus, dass es schon früher von ihm veröffentlicht und dass es in Anathoth und Umgegend gelesen worden ist. Mit 4 5 ff. beginnt nun aber eine andere Reihe von Gedichten, die nicht blos andere Stoffe behandeln, sondern auch in einem wichtigen Punkt, in Hinsicht der Zukunft des Volkes, eine etwas andere Auffassung aufweisen. Wir kommen zu den Skythenliedern Jeremias, in denen zwar nicht die völlige Vernichtung des Volkes, aber doch eine fürchterliche Verheerung des Landes angekündigt wird. Nicht blos aus Gründen der Bequemlichkeit, auch aus einem inneren Grunde, fassen wir zunächst

Cap. 4 5–31

als eine Einheit zusammen. Obwohl nämlich die Skythenlieder sich durch eine ganze Reihe von Capp. hindurchziehen, gehören doch die Lieder in 4 5–31 deswegen zusammen, weil sie noch in der Landschaft, vor Jeremias Übersiedelung nach Jerusalem, entstanden zu sein scheinen. Als bekannt setzen wir voraus, dass die wilden Reiterscharen der Skythen in der zweiten Hälfte des siebenten Jahrhunderts jahrzehntelang Vorderasien beunruhigten und dass sie im Jahre 626 auch am judäischen Lande vorbeibrausten. Ob die Lieder vor oder nach 626 entstanden sind, das lässt sich nicht ausmachen, ist auch nicht von grosser Bedeutung. Wahrscheinlich hat ihre Abfassung sich durch mehrere Jahre hindurchgezogen. Nur das verdient vielleicht bemerkt zu werden, dass Jeremia sich in ihnen um andere Völker, die Israel hätten bedrohen können, nicht kümmert; weder von Assur, noch von Ägypten, wie in 2—4 4, noch von den Chaldäern, wie in späterer Zeit, ist hier die Rede.

4 5–8 ist das erste Skythenlied. Das Versmass ist hier und auch später dasselbe wie in dem Cyklus 2—4 4: Vierzeiler mit abwechselnd drei und zwei Hebungen. Die erste Strophe **5** hat jetzt einen doppelten Eingang; sie beginnt in Wirklichkeit mit תִּקְעוּ, denn die vorhergehende Aufforderung „sagt's an in Juda und in Jerusalem lasst's hören!“ passt gar nicht zu dem Gedicht, da der Prophet den Bewohnern von Jerusalem nicht zurufen kann, in die festen Städte und gar nach Jerusalem (v. 6) zu flüchten. Der Prophet wendet sich vielmehr an die Bewohner der Landschaft, in der er selber noch lebt: *Stosst ins Horn im Lande, Ruft mit voller Stimme, Versammelt euch und lasst uns kommen In die festen Städte!* Streiche וְאִמְרוּ als Explikation von מַלְאוּ (macht voll, nämlich zu rufen), die nicht blos unnötig, sondern verkehrt ist, denn diejenigen, denen zugerufen wird, sich zu versammeln, sind dieselben Leute, die ins Horn stossen sollen: einer soll den anderen warnen, und dann sollen sie insgesamt in die Festungen flüchten. Vor allem nach Jerusalem **6**: *Hisst das Signal nach Zion hin, Flüchtet, verweilt nicht! Denn Unheil kommt vom Norden Und grosse Zertrümmerung.* Die Flagge auf den Signalstangen soll die Richtung angeben, wohin man flüchten soll, und wieder sind die, die das Signal erheben, und die Flüchtigen dieselben Leute. Die ganze Landschaft ist in Alarm, ein Dorf meldet dem anderen das Herannahen furchtbarer Feinde. In v. 6^{b} ist אָנֹכִי מֵבִיא handgreiflich falsch, denn v. 5–8 ist keine Rede Jahwes, sondern selbstverständlich Rede des prophetischen Dichters, vgl. zum Überfluss v. 8^{b}. Der Prophet hätte höchstens sagen können: „sehe ich kommen“; er wird בָּאָה geschrieben haben. Unwillkürlich wird der Leser selber in die Spannung hineingezogen, die diese Verse bei ihrem ersten Publikum erregen mussten. Und nun die dritte Strophe **7**: *Aufstieg der Löwe aus seinem Dickicht* (סֻבְכוֹ hat sonst meist zum Schutze des ŭ ein dagesch f. im ב) *Und der*

Völkerverderber, Brach auf, zog aus von seinem Orte, Die Welt zu verwüsten. Lies אֶרֶץ mit der LXX und streiche die folgenden Worte, die ein wohlmeinender Leser oder Abschreiber nach 2 15 9 11 hinzugesetzt hat (wobei noch תִּנָּצֶינָה zu תֵּצֵינָה verdarb und der jüngere pleonastische Ausdruck מֵאַיִן statt וְאַיִן geschrieben wurde); es ist ja klar, dass die Städte hier nach v. 5f. schlecht angebracht sind und dass ausserdem die dichterische Wirkung durch die Weitschweifigkeit nur verloren geht; dazu kommt, dass אֶרֶץ nicht blos das israelitische Land meinen kann, wenn der Verderber der Völker heranzieht. Wenn Jer den Landbewohnern die Flucht in die ummauerten Städte anempfiehlt, so sieht man, dass er sich die Feinde nach Art der skythischen Reiter vorstellt. Ähnlich flohen vor der russischen Besetzung Turkistans die persischen Bauern bei den Einfällen der berittenen Turkmenen in Türme und Burgen. Auch zu dem Bilde vom Löwen passt die Zerstörung der Städte nicht, die denn auch 5 6 bei dem gleichen Bilde ausgeschlossen ist. Das Bild selber ist von einer wahrhaft unheimlichen Wirkung; noch jetzt überläuft den Leser ein Schauer, wenn er zum erstenmal diesen Vers liest. עָלָה wird vom Löwen gesagt, weil sich in Palästina die Löwen vielfach im Röhricht des Jordans aufhielten (vgl. noch zu 49 19). Der Abschluss des Gedichtes 8 lautet: *Darob gürtet euch in Säcke, Klagt und jammert! Denn nicht wird sich von uns wenden Die Glut des Zornes Jahwes!* Für das Perf. שָׁב ist doch wohl das Fut. יָשֻׁב zu lesen, denn so gut das Perf. in 2 35 passt, so schlecht hier, wo nur von der Zukunft die Rede ist. Ausserdem ist מִמֶּנּוּ wohl nur durch die Sorglosigkeit des Abschreibers ans Ende geraten, da es nach dem Metrum hinter יָשֻׁב stehen muss. Schon dieser Vers zeigt, dass der Prophet jetzt einen anderen Standpunkt annimmt als in 2—4 4: die Hoffnung, dass Jahwes Zorn beschwichtigt werden könnte, ist aufgegeben; die Not wird nicht an den Israeliten vorübergehen. Dass der Abschnitt

4 9–11[a] nicht zu den Skythenliedern gehört, ergiebt sich schon daraus, dass er ein anderes Versmass hat, soweit von einem solchen gesprochen werden kann: eigentlich haben wir hier nur eine etwas poetisch gefärbte Prosa. Es ist sogar durchaus unwahrscheinlich, dass Jer diese Verse auch nur später, bei der Zusammenstellung der דִּבְרֵי יִרְמְיָהוּ 36 1ff., habe einschalten können. Der Eingang **9**: „es wird geschehen an jenem Tage, ist Jahwes Spruch“, kann ja gar nicht geistloser, aber auch nicht unglücklicher sein: sollte Jeremia, nachdem er uns in wirkungsvollster Weise mitten in die Aufregung hineingeführt hat, die das Herannahen der unheimlichen Verderber ins Land bringt, nun mit einem Male die ganze Not ganz gelassen vertagen auf „jenen Tag“? War es denn eine blosse Phrase, wenn er ausrief: flüchtet, verweilt nicht? Nein, das „an jenem Tage“ ist eine Phrase und zwar diejenige, mit der die späteren Ergänzer alter Prophetenschriften so regelmässig ihre Zusätze einleiten, dass man fast durchweg an ihr die Unechtheit der mit ihr behafteten Stellen erkennen kann. Und wie nichtssagend ist der weitere Inhalt von v. 9 mit seiner Aufzählung der Leute, die „an jenem Tage“ entsetzt sein werden (vgl. zu 1 18[b] 2 26[b] 3 24)! Der Anfang von **10** würde mit seinem וָאֹמַר, und ich sprach, voraussetzen, dass der Autor das Vorige als eine Mitteilung Jahwes an Jeremia be-

trachtet; dergleichen kommt nun zwar sehr oft im B. Jeremia vor, ist aber im Vorhergehenden doch nicht angedeutet; vielleicht schreibt man also besser mit der LXX C. Al. וְאָמְרוּ: der König, die Fürsten u. s. w. werden sagen: fürwahr du hast „dies Volk und Jerusalem“ betrogen u. s. w. Die Ergänzer nehmen, um dies gleich im Voraus zu erwähnen, überall an, zur Zeit Jeremias habe es in Jerusalem von falschen Propheten gewimmelt; aus den Schriften Jer.s und Baruchs erhält man diesen Eindruck durchaus nicht. Die Einführung des folgenden Gedichts Jeremias durch die Formel **11**^{a}: „in jener Zeit wird gesagt werden zu diesem Volk und zu Jerusalem“ verrät sich ausser durch die zu v. 9^{b} bemerkten Kennzeichen auch dadurch als unecht, dass sie das Gedicht selber gar nicht verstanden hat: „zu diesem Volk“ wird gar nicht gesprochen, auch nicht, wie man zur Not das לְ fassen könnte, über dies Volk. Und wer wäre der Sprecher? Wahrscheinlich soll es Jahwe sein, denn die Ergänzer sehen alle prophetischen Gedichte, auch solche, in denen handgreiflich deutlich Jeremia im eigenen Namen redet, als „Wort Jahwes“ an; schon der Textfehler in v. 6^{b} war durch diese gedankenlose Annahme veranlasst (s. weiter zu v. 12^{b}). Das so verkehrt eingeleitete zweite Skythenlied umfasst

4 11^{b}–18; die erste Strophe **11**^{bc} **12**^{a} lautet: *Ein Wind heissester Dünen in der Wüste Kommt auf mein Volk zu; Nicht zum Worfeln und nicht zum Säubern — Ein voller Wind kommt's mir!* צַח, sonnenerhitzt, ist kein Eigenschaftswort zu רוּחַ, das ja auch Fem. ist, sondern Gen. zu שְׁפָיִם: das Erhitzte der kahlen Stellen, die heisseste der Dünen vgl. צְחִיחַ סֶלַע Hes 24 7 u. öfter. דֶּרֶךְ heisst, wenn der Text richtig ist: auf dem Wege nach: aber vielleicht ist vor דֶּרֶךְ, das die Urheber des Ktib wie die LXX als Prädikat zu רוּחַ gefasst zu haben scheinen (der Wandel meines Volks ist ein Wind u. s. w.), ein בָּאָה ausgefallen. In בַּת־עַמִּי dient בַּת nur dazu, den Begriff עַם zum Femin. zu machen. Mit dem Wüstenwind scheint der Dichter nicht den Samum zu meinen, sondern nach v. 13, wo das Bild fortgesetzt wird, einen in der erhitzten Wüste sich plötzlich bildenden Tornado (vgl. Jes 21 1 Sach 9 14), der mit furchtbarer Wut daherstürmt, also zum „Worfeln und Säubern“ des Korns beim Dreschen, wobei ein mässiger Wind die besten Dienste leistet (s. zu Ps 1 4), sich nicht eignet. Es ist ein Wind „des Vollen“, aus dem Vollen. Das in der LXX fehlende מאלה ist wahrscheinlich die Verballhornung eines zur Korrektur neben מָלֵא geschriebenen מְלֵאָה und zu streichen. Das Bild vom Worfeln ist wohl nicht weiter auszudeuten, etwa so, dass der heranziehende Sturm mehr sein werde als ein blosses Läuterungsgericht. Da es auf der Hand liegt, dass das Suffix von לִי sich auf Jeremia, nicht auf Jahwe bezieht, so wird schon dadurch v. 12^{b} als ein Zusatz von der Hand des Ergänzers erwiesen; in 1 16 hatten wir schon dieselbe Phrase. Ihr Verf. hat zwar hier, wahrscheinlich zufällig, das Versmass getroffen, ist aber ein ebenso schlechter Dichter wie Exeget, wie hätte er sonst die erste Strophe so abscheulich prosaisch von ihrer prächtigen Fortsetzung **13** trennen können: *Siehe, wie Wolken steigt es herauf Und wie eine Windsbraut seine Wagen, Schneller als Adler sind seine Rosse: Weh uns, wir sind verwüstet!* Wie ein Tornado mit Wolken und Blitzen urplötzlich am

Horizont aufsteigt und die Landschaft, die eben vorher in der drückenden Schwüle eines Sommertages wie tot dalag, verheerend durchrast, so ist plötzlich der unheimliche Feind da — wieder ein äusserst treffendes Bild für die skythischen Reiterschwärme (vgl. v. 7). Der Prophet spricht hier von Wagen, aber die werden auch bei den Skythen nicht gefehlt haben, und überdies kennt Jeremia diese wohl noch nicht aus eigener Anschauung. Der letzte, zweihebige Stichos ist reichlich lang, vielleicht ist das כִּי zu streichen. Übrigens beweist er, dass nicht Jahwe der Sprecher ist. Die Schilderung wird wieder unterbrochen durch **14**, aber dieser erbauliche Vers gehört dem Jeremia nicht. Jerusalem, von dem der Interpolator immer spricht, Jeremia aber gar nicht, soll gerettet werden können, wenn es sein Herz vom Bösen rein wäscht und die verderblichen Gedanken — welche? — nicht länger in seiner Mitte duldet. Aber der Feind ist ja schon im Anzuge begriffen! Wie kann man in einem solchen Augenblicke sagen: bis wie lange u. s. w. Der Ergänzer kann sich in diese furchtbaren Visionen Jeremias gar nicht hineindenken. Das „denn“ der dritten Strophe **15 16** (bis גּוֹיִם) knüpft an v. 13 an: der Feind kommt! *Denn horch, man meldet von Dan her Und kündet Unheil, Vom Berg Ephraims gaben sie Warnung [Riefen aus voller Kehle].* Die Strophe ist verstümmelt. Dan war früher die nördlichste Stadt Israels (wie Berseba die südlichste); es scheint, dass auch zur Zeit unseres Propheten die am Fuss des Antilibanos und auf dem Gebirge Ephraim zurückgebliebenen Reste Nordisraels noch in Fühlung mit Juda und Benjamin standen (vgl. noch 41 5 ff.). Der Feind kommt vom Norden her, es sind eben die Skythen. Dass die ersten Worte von v. 16: „preist den Völkern“ Unsinn sind, bedarf keines Beweises. Das erste Wort gehört noch zu מַהַר אֶפְרַיִם v. 15, wie das Metrum zeigt, und mag in הַזְהִירוּ zu verwandeln sein: die Bewohner des ephraimitischen Berglands warnen ihre südlichen Nachbarn vor der Ankunft der Räuber. Mit לַגּוֹיִם ist nichts anzufangen; es könnte ein Objekt zu הַזְהִירוּ z. B. עָרֵי יְהוּדָה oder einen Imper. „flüchtet euch!“ verdrängt haben; auch könnte noch ein weiterer Ausdruck für das Ankündigen und Warnen gefolgt sein — oben ist ein קָרְאוּ בִגְרֹנָם übersetzt. Die vierte Strophe beginnt mit הִנֵּה **16** und geht bis **17**a. Hier gehört der Befehl: „lasst es vor Jerusalem hören!“ wieder jenem Liebhaber Jerusalems, der uns schon so viel aus seinem eigenen Schatz bescherte und diesen Satz schon v. 5 brachte, denn das הִנֵּה, in seiner jetzigen Isolierung ganz unverständlich, ist mit נצרים zu verbinden. Aber diese נֹצְרִים selber stellen einen der ergötzlichsten Schreibfehler dar, die man sich denken kann, und die Glosse in v. 17a: „wie Feldwächter sind sie vor ihm“ (nämlich vor Jerusalem) erhöht noch die Lächerlichkeit. Pflegen etwa die Flurschützen aus „fernem Land“ bezogen zu werden? Erheben sie ihre Stimme wider die Stadt? Man sollte denken, die Städte hätten diese Leute angestellt, die Weinberge und Felder zu bewachen; bei uns erhebt ein solcher Flurwächter seine Stimme höchstens gegen einen Apfeldieb oder ein verlaufenes Schaf. Und sollten endlich diese spiesstragenden Biedermänner wirklich ein passendes Bild für die räuberischen Nordmannen abgeben können? Es hilft ja nichts, dem Verb נָצַר die Bedeutung „belagern“ aufzunötigen, die es niemals hat, wenn doch die Belagerer nur friedsamen Feld-

hütern gleichen. Was der Prophet geschrieben hat, wird aus dem Satz: „sie erheben ihre Stimme“ sofort klar: er kann nur von wilden Tieren gesprochen haben (vgl. 2 15): *Siehe, Panther kommen Aus dem Land der Ferne, Erheben wider die Städte Judas Ihre Stimme ringsum.* Lies נְמֵרִים für נצרים; mit Panthern werden die Skythen auch 5 6 verglichen (s. noch Hab 1 8), wie 4 7 mit dem Löwen, und zu diesen Tieren, die bisweilen weite Wanderungen machen, passt auch das ferne Land. Die skythischen Reiter sind nicht im Stande, die Städte, in die sich die Landbewohner geflüchtet haben v. 5 f., zu belagern und zu nehmen, aber sie lauern wie die Panther vor ihnen 5 6 und schreien wohl auch ihre Drohungen hinein (lies וַיִּתְּנוּ). Herodot schildert ihre räuberischen Einfälle ausführlich (B. I, 103 ff.); 28 Jahre hindurch sollen sie Vorderasien gebrandschatzt haben. Mit dieser Strophe schliesst das Gedicht. Denn nachdem wir die fremden Elemente in v. 11^{b}–17^{a} entfernt haben, erkennen wir sofort, dass **17^{b} 18** mit ihnen denselben Charakter haben und von demselben erbaulichen Kommentator hinzugesetzt sind, der offenbar in Jeremias prächtigen, packenden Schilderungen der heraufziehenden Gefahr das geistliche Element, die Busspredigt, vermisste und dem armen Propheten nachhelfen zu müssen glaubte. Man kann sich nur freuen, dass man Jeremias wundervolle Gedichte von diesen farb- und kraftlosen Sätzen entlasten darf. V. 18^{b} erinnert an v. 10^{b}, das unbestimmte אֵלָה an 3 7. V. 18^{b}: dies ist deine Bosheit, d. h. ihre Folge, dass es bitter hergeht (vgl. 2 19), dass es dich, wie du klagst (v. 10), ins Herz trifft; מָר ist perf. Qal (in Pausa). Der Ergänzer lässt, wie immer, Jahwe reden, weil das für ihn zum prophetischen Stil gehört; Jer spricht hier überall im eigenen Namen. Das thut er auch in dem ergreifenden dritten Gedicht

4 19–21, dessen erste Strophe **19^{a}** lautet: *O mein Busen, mein Busen, ich muss beben, Und o meine Herzkammern! Es stürmt mir meine Seele, Mein Herz zuckt!* Der Text hat gelitten. נַפְשִׁי, erst vergessen, dann am Rande nachgetragen, ist nach v. 19^{b} verschlagen, aber in der LXX noch an der rechten Stelle (obgleich auch an der falschen), lies הֹמְיָה עָלַי נַפְשִׁי nach Ps 42 6. Ferner ist לֹא אַחֲרִשׁ, ich werde nicht schweigen, nichts weniger als befriedigend; lies nach der LXX סְחַרְחַר (לִבִּי) vgl. Ps 38 11: mein Herz „fährt hin und her“, klopft erregt. Auch schreibt man wohl besser nach der LXX וְקִירוֹת, sowie אָחִילָה (oder אָחוּלָה). Ob מֵעַי und קִירוֹת Vocative sind, wie oben angenommen, oder Accusative, wie die LXX meint, darüber lässt sich streiten, doch ist ersteres wirkungsvoller und wohl auch natürlicher. Der Prophet ist aufs Äusserste erregt, von einer fürchterlichen Unruhe ergriffen, die ihm Brust und Herz sprengen will. Warum? Die Antwort lautet **19^{b} 20^{a}**: *Denn den Klang des Hornes habe ich gehört, Den Lärmruf der Schlacht, Sturz reiht sich* (lies נִקְרָה) *an Sturz, Verwüstet ist das ganze Land!* Das Ktib שָׁמַעְתִּי (1. pers.) ist natürlich richtig, נַפְשִׁי zu streichen (s. oben). Mit prophetischem Ohr hört der junge Jeremia das Kriegsgetümmel, das die wilden Kimmerier demnächst ins Land bringen werden und das mit der völligen Verwüstung des Landes enden wird. Das Visionäre wird eindrucksvoll hervorgehoben durch das „plötzlich“ der folgenden Strophe **20^{b} 21**: *Plötzlich sind verwüstet meine Zelte, Im Nu meine Zeltdecken! Wie lange muss ich sehen das Signal, Hören den Horn-*

klang! Das שֹׁדֵד ist aus dem Schluss der vorhergehenden Strophe ähnlich wieder aufgenommen, wie das in den Wallfahrtsliedern Ps 120—134 zu geschehen pflegt. „Meine Zelte“ sind natürlich „meines Volkes Zelte“; wer wegen dieses Ausdrucks meint, das Gedicht dem Volk in den Mund legen zu müssen, beweist, dass er kein Wort davon verstanden hat. Jeremia sieht und hört immer wieder das Entsetzliche, es verfolgt, es martert ihn. Dies ist die erste Stelle, wo Jer über sich selbst und sein menschliches Empfinden spricht. Noch ahnt er nichts von jener anderen Qual, dass er leben muss „in der Stadt der ewig Blinden“ und wegen seiner Kassandrarufe von jedermann gehasst und sogar verfolgt werden wird, aber er hat schon schwer genug daran zu tragen, dass er die kommende Zertrümmerung täglich schon zum Voraus erleben muss, er, der junge Mensch, dessen Seele nur für den Frieden geschaffen ist und den kein Zorn und keine Entrüstung über die Verderbtheit des Volkes gegen die Pein des Mitleids stählt. Beständig hat er Visionen und Auditionen vom bevorstehenden Unglück; die Ausserung, die er später gegen Hananja macht, dass ein wahrer Prophet stets Unglück vorhersehe (28 8), stützt sich vor allem auch auf seine eigene Erfahrung. Fast noch besser lernen wir den Visionär Jeremia kennen aus dem vierten kleinen Gedicht v. 23 ff., doch haben wir vorher in

22 erst noch eine kleine Predigt des Ergänzers entgegenzunehmen. Dieser geht wieder von der verkehrten Ansicht aus, dass im Vorhergehenden Jahwe rede, denn sonst würde er nicht ermangelt haben, ein נְאֻם־יְ einzuschalten. Der Spruch ist ganz artig, obgleich die vielen הֲמָה nicht eben schön klingen, aber er unterbricht sehr unbescheiden die prachtvolle Liederkette des prophetischen Dichters. סָכָל kommt ausser in der gleichfalls jungen Stelle 5 21 nur noch im B. Koheleth vor. Die LXX liest אֵילַי (Anführer) für אֱוִיל, wird also die Form אֱוֻלִי in ihrer Vorlage gehabt haben, ausserdem hat sie יָרֵאוּ für das erste יָדָעוּ. Nun das vierte Gedicht Jeremias,

4 23—26. Um es recht zu verstehen, muss man sich erinnern, dass Jer diese Skythenlieder in Cap. 4 aller Wahrscheinlichkeit nach in Anathoth geschrieben hat (v. 5), und sich vorstellen, dass er die hier geschilderte Vision auf freiem Felde erlebt. Draussen, etwa auf einem Hügel, steht er, freut sich an der blühenden Landschaft, sieht die Herden vorüberziehen, gezählt von den Hirten (33 13), hört die Stimmen der Vögel — da ist plötzlich das Bild verwandelt, es wird Nacht vor seinen Augen, das Chaos bricht herein **23**: *Ich sahe die Erde, Und siehe: das Chaos, Ich blickte gen Himmel, Dahin war sein Licht.* Für וָבֹהוּ וְאֶל lese ich וּפָנֹה אֶל (zu dem Inf. abs. als Fortsetzung des Verb. fin. s. Ges.-Kautzsch 26 § 113 z), denn dem אֶל muss ein neues Verbum vorangehen; die gegenwärtige Lesart ist durch flüchtiges Lesen des Abschreibers entstanden, dem die übrigens nur bei jüngeren Schriftstellern vorkommende Redensart tohu wabohu wegen der bekannten Stelle Gen 1 2 gar zu nahe lag, als dass er sich nicht auf sie gestürzt hätte. **24.** *Ich sahe die Berge* (schreibe: אֶת־הָהָר), *Und siehe, sie bebten, Und alle Hügel* (auch hier וְאֶת־כָּל־), *Die gerieten ins Schwanken.* Zum Chaos gehört neben dem Dunkel (Gen 1 2) das Schwanken, die Unordnung; das Gegenteil ist, dass „der Erdkreis feststeht

ohne Wanken“ Ps 93 1. Das Bild ist so grandios wie unheimlich. Die dritte Strophe ist nicht ganz in Ordnung **25**: *Ich sah [die Menschenerde], Und siehe, kein Mensch da, Und alle Vögel des Himmels Waren entflohn, entflogen.* Dem ersten Stichos fehlt das Objekt, etwa אֶת־הָאֲדָמָה wegen הָאָדָם, im vierten kann man den Inf. abs. נָדוֹד vor das Verbum setzen. Es ist bezeichnend für die idyllisch geartete Natur Jeremias, dass er in solchen Bildern des hereinbrechenden Chaos der Vögel gedenkt. In der Schlussstrophe **26**: *Ich sahe das Fruchtland, Und siehe, es war eine Steppe, Und alle Städte waren zerstört Vor Jahwe hinweg* ist mit der LXX zu schreiben אֶת־הַכַּרְמֶל וְהִנֵּה מִדְבָּר, sowie כָּל־הֶעָרִים. Die Schlussworte v. 26: „vor dem Angesicht der Glut seines Zornes“ verraten sich schon wegen ihrer Unvereinbarkeit mit dem Metrum als Zusatz (nach v. 8), beruhen aber auch auf einem Missverständnis des vorhergehenden „aus dem Angesicht Jahwes hinweg“, denn dies soll nicht heissen: wegen seines Zorns, sondern: so weit Jahwe blickt, d. h. überall in Jahwes Lande. Dies gewaltige Gedicht stellt neben die Audition, die im vorhergehenden vorwiegt, die Vision. Es ist ein rasch vorübereilender Vorgang, darin ähnlich den Visionen aller echten Seher von Amos bis auf den Verf. von Jes 21: plötzlich war die im Sonnenglanz daliegende belebte Landschaft verwandelt in Nacht und Wüste. Die Vision hat einen symbolischen Charakter: das Chaos bedeutet die kimmerische Verwüstung. Denselben symbolischen Zug weist auch das sog. zweite Gesicht nicht selten auf. Für die Widerlegung der Deutung eines Neueren, der die Perfekte mit dem Präsens übersetzt, das Gedicht für unecht halten möchte und nichts verstanden hat, wäre jedes Wort zu viel. Mit dem unechten Schluss von v. 26 stammt auch

4 27 28 vom Ergänzer. Jahwe wird wieder redend eingeführt und kündigt **27** auf Grund bekannter Stellen im Buch Jesaia an, dass das ganze Land eine Wüste werden muss (vgl. besonders Jes 7 21 ff. 6 11 u. s. w.). „Aber das Garaus will ich nicht machen“, wird nach 5 10 18 hinzugefügt. Vor dem Anbruch der goldenen Zeit und der Aufrichtung des messianischen Reiches kommt erst das Gericht und die Wehen des Messias. Seltsam schliesst sich **28** daran ein dreihebiger Vierzeiler: *Darob,* weil הָאָרֶץ, das Land, wüste werden wird, *wird trauern* הָאָרֶץ *die Erde, Und schwarz werden stehen die Himmel droben, Denn ich habe es geredet und bereue es nicht, Habe es erdacht und gehe nicht davon ab* — streiche das עַל hinter מִפָּעַל als aus Dittographie hervorgegangen und setze זָמוֹתִי hinter נִחַמְתִּי, beides nach der LXX. Das Schlussdistichon ist eine Nachahmung von Jes 14 24; der ganze Vierzeiler, der so ungeschickt in v. 27 vorbereitet ist, mag von einem älteren Autor herrühren. Jedenfalls aber nicht von Jeremia, der doch die unmittelbar vorhergehende Vision vom hereinbrechenden Chaos durch die ganz gewöhnliche Phrase vom Trauern der Erde und Schwarzwerden des Himmels um ihre ganze gewaltige Wirkung gebracht hätte. Das ist ja der reine Wasserguss zum edlen Wein. In

4 29–31 erhalten wir das fünfte Skythenlied. Die erste Strophe **29**ª lautet: *Vorm Lärm des Reisigen und Bogenschützen Flieht das ganze Land, Sie kommen ins Dickicht der Wälder, Und auf Felsen steigen sie.* Im ersten Distichon ist הָעִיר nach der LXX durch הָאָרֶץ zu ersetzen; beide Wörter werden

im B. Jeremia öfter mit einander verwechselt, hier ist vermutlich v. 29b Schuld daran. Der erste Stichos des zweiten Distichons ist zu kurz und sein עֲבִים zweifelhafter Art; die LXX übersetzt: sie kommen in die Höhlen und verbergen sich in den Wäldern, was auf Varianten in ihrer Vorlage schliessen lässt. Man kann auf Verschiedenes raten; ich habe eben בַּעֲבִי יְעָרִים angenommen, woraus am Ende die jetzige Lesart des MT zusammenfliessen konnte. Wer will, kann auch חָבְאוּ für בָּאוּ schreiben. Noch schlimmer ist die zweite Strophe **29b 30a** (bis תַּעֲשִׂי) mitgenommen. Im ersten Stichos ist nach dem Targ. vgl. LXX zu lesen: כָּל־הָעָרִים עֲזוּבֹת. Der zweite Stichos geht bis בָּהֶן, denn אִישׁ überfüllt den Vers, wäre auch hinter אֵין zu erwarten. Im dritten Stichos ist das Masc. שָׁדוּד unerträglich; ich vermute, dass in der alten Handschrift אִשָּׁה שְׁדוּדָה vergessen und über der Zeile nachgetragen war und so auseinandergerissen und teils vor, teils nach וְאַתְּי (wie auszusprechen ist) untergebracht wurde; in der LXX ist שָׁדוּד sogar ganz ausgeblieben. Hinter תַּעֲשִׂי mag ein Dativ. ethic. לָךְ ausgefallen sein. Die Strophe könnte etwa gelautet haben: *Alle Städte sind verlassen, Niemand wohnt in ihnen, Und du bist ein vergewaltigt Weib, Und was willst du nun thun?* Angeredet ist natürlich die בַּת־עַמִּי v. 11, Israel. Hier hat das Weib es nicht mit Buhlern zu thun, die es selbst angelockt hat, hier wird es wider seinen Willen geschändet. Ironisch fährt der Prophet **30a** fort: *Wenn du Goldschmuck anlegst, Dich kleidest in Scharlach, Aufreissest mit Schminke deine Augen — Umsonst machst du dich schön!* Der erste und zweite Stichos sind vielleicht deshalb umgestellt, weil man sich eigentlich erst das Kleid anzieht und dann den Goldschmuck anlegt. Beides thut ein Weib für die Liebhaber, seien es göttliche oder menschliche Hos 2 15. Die Augen mit פּוּךְ, stibium, aufreissen, bedeutet: schwarzglänzende Ränder um die Augen malen, wodurch sie grösser erscheinen. Bei den wilden Skythen nützen die Buhlerkünste nichts, die haben es nicht auf friedlichen Liebesverkehr abgesehen. Denn **30b 31a**: *Es verschmähen dich die Buhler, Dein Leben suchen sie, Denn Geschrei wie von einem Weib in Wehen hörte ich, Kreischen wie von einer Erstgebärenden.* Lies nach der LXX חָלָה, Part. von חִיל, für חוֹלָה, sowie צָוְחָה für צָרָה. Das sind wilde Freier, diese Nordmänner, sie lieben keine Frauenschönheit, sie lieben das Blut. Mit wirksamer Steigerung wird die Hauptstadt zuletzt erwähnt. Jerusalem ist die stärkste Festung, in sie sollten sich ja vor allem die Bewohner der Landschaft flüchten v. 6, sie wird sich noch halten, wenn alle übrigen Städte gefallen sein sollten. Aber obwohl die Skythen als Reitervolk sich auf eigentliche Belagerung nicht verstehen, so können sie doch auch den befestigten Städten hart zusetzen, mindestens durch Aushungerung, ausserdem durch die beständige Drohung der Uberrumpelung; Askalon haben sie ja wirklich eingenommen (Herodot I, 105). Ausserordentlich anschaulich wird die Not Jerusalems dargestellt **31b c**: *Horch, die Tochter Zion keucht, Breitet aus ihre Hände: O weh mir doch, denn erschöpft ist Meine Seele gegenüber den Mördern!* sie kann sich ihrer fast nicht mehr erwehren. In dem Ausbreiten der Hände und dem נָא liegt die verzweifelte Bitte: helft mir doch!

Cap. 5

bringt zwar weitere Skythenlieder, markiert aber gleich zu Anfang einen gewissen Abstand von Cap. 4. Denn während die fünf Lieder in Cap. 4 mindestens zum Teil, wahrscheinlich alle in Anathoth entstanden sind, beschäftigt sich 5 1ff. mit Jerusalem und zwar in einer Weise, dass man zu dem Schluss gedrängt wird, der Prophet habe erst seit Kurzem die Stadt und ihre Bevölkerung näher kennen gelernt. Es ist daher zu vermuten, dass Jeremia zwischen der Abfassung der Lieder in Cap. 4 und der in Cap. 5 nach der Hauptstadt übergesiedelt sei und sich dort zum Zweck seiner prophetischen Wirksamkeit auf längere Zeit oder vielleicht für immer niedergelassen habe; allem Anschein nach war er vermöglich genug, um dort ohne einen besonderen Broterwerb leben zu können. Die Wahrnehmungen, die er in der Hauptstadt machte, wirkten, wie es scheint, ähnlich auf ihn ein, wie auf Luther seine Romreise. Er fand dort eine Verderbtheit, eine Verlogenheit und sittliche Zuchtlosigkeit bei Gross und Klein, die nicht ohne starken Einfluss auf seine Gedankenwelt und seine schriftstellerische Thätigkeit bleiben konnte. Wenn in Cap. 4 noch die Poesie der blossen Zukunftsschilderungen so sehr vorwaltet, dass sich kaum ein Urteil über das Volk eindrängt, senkt sich hier die Schwere des sittlichen Gedankens auf den Flug der dichterischen Phantasie, hemmt ihn zwar nicht, aber beschwert ihn doch. Auch von 2—4 4 unterscheidet sich das jerusalemische Capitel deutlich; dort die Schilderung bäurischer Verrohung, der Superstition, des „Lärms der Hügel“ in hoseanischen Farben, hier die Entdeckung der Laster der Hauptstadt, dort die ländliche Naivität, die den Afterkult nicht blos nicht für schändlich, sondern für gut und Jahwen angenehm hält, hier die Frivolität und Frechheit des Städters. Dies erste Lehrjahr in Jerusalem ist also, wenn nicht dem Dichter, so doch dem Propheten zu Gute gekommen. Das erste von diesen neuen, jerusalemischen Liedern umfasst

5 1–6[a]. Es giebt den ersten frischen Eindruck wieder, den die Beobachtung der Leute in der Hauptstadt auf den jungen Jeremia machte. Die erste Strophe **1** lautet: *Streift durch die Gassen Jerusalems Und seht doch und urteilt, Ob's einen giebt, der Recht thut, Der der Wahrheit nachstrebt!* Die Antwort ist natürlich: nein, in Jerusalem giebt's keinen rechtlichen und ehrlichen Menschen. Man merkt dem Ausdruck „Gassen“ an, dass Jeremia ein Fremder ist und wohl noch wenig in die Häuser und Familien gekommen. Auf den Strassen traf er besonders die Kaufleute und Handwerker, und an denen wird er seine ersten Erfahrungen mit der sittlichen Beschaffenheit der Bevölkerung gemacht haben. Er hat, wie aus dieser Strophe deutlich hervorgeht, bewusste Untersuchungen und Proben angestellt, nennt er sich doch nachher (6 27) einen Metallprüfer Jahwes in seinem Volk. Der junge Mann vom Lande ist empört, dass der Hauptstädter sich nicht einmal bemüht, redlich und bieder zu sein; er ist mit seiner ländlichen Simplicität übel angekommen und vielleicht noch von den raffinierten Städtern verspottet worden. Die Strophe ist, wie man auf den ersten Blick sieht, mit allerlei Beiwerk belastet. „Suchet auf ihren Plätzen, ob ihr jemanden findet“, ist ganz gewiss eine unberufene Vervollständigung von jüngerer Hand, denn erstens reisst es die Imperative רְאוּ וּדְעוּ aus der notwendigen Verbindung mit der Fragepartikel „ob“, zweitens braucht es das Verb בָּקַשׁ in einem ganz anderen Sinne, als es unmittelbar darauf von Jer gebraucht ist; und dass es nur von einem Liebhaber solcher Verbesserungen alter Texte flüchtig am Rande hingeworfen ist, geht daraus hervor, dass das תִּמְצְאוּ nicht einmal ein ordentliches Objekt (in der LXX überhaupt keines) be-

kommen hat. Eine ganz thörichte Eintragung aus v. 7 ist der Schlusssatz v. 1^{b}: damit ich ihr vergebe. Wie regelmässig sonst, so meint auch hier der Ergänzer, dass in einem Prophetenbuch immer Jahwe rede, obwohl ein geringes Nachdenken ihm hätte begreiflich machen können, dass der Prophet hier ebenso wohl redet, wie im Vorhergehenden und Folgenden und dass Jahwe sich seine Meinung von den Jerusalemern nicht durch das Urteil Anderer (wessen eigentlich?) bestätigen lassen wird. Mit der vollen Entrüstung unerfahrener Naivität fährt der junge Beobachter fort **2 3**^{a}: *Und wenn sie „so wahr Jahwe lebt“ sagen, Schwören sie unredlich! Sind denn auf Lüge, Jahwe, deine Augen gerichtet, Nicht vielmehr auf Wahrheit?* Ein solch leichtfertiges Umgehen mit dem Schwur bei Jahwe hat er bisher noch nicht gekannt; wenn man Jahwes Namen ausspricht, so „beruft“ man Jahwe doch, lenkt seine Aufmerksamkeit auf sich: ist denn Jahwe ein Mithelfer beim Lügen? In v. 2 ist das sinnlose לָכֵן nach 8 6 in לֹכֵן oder nach gewöhnlicher Orthographie לֹא־כֵן, Unredliches, Unwahres, zu verwandeln. Infolge der falschen Auffassung dieses Wortes ist dann לַשֶּׁקֶר vor יִשָּׁבְעוּ gesetzt; es gehört aber vor יהוה, welcher Vokativ sonst gewiss hinter עֵינֶיךָ stände. Zu dem Ausdruck: עֵינֵי י׳ לְ vgl. Ps 33 18. Selbst eine Gottesstrafe wegen solcher Meineide hilft nichts **3**^{bc}: *Du schlägst sie, aber sie fühlen's nicht, Weigern sich, Zucht anzunehmen, Sie machen ihr Gesicht härter als Stein, Weigern sich, umzukehren.* Streiche כְּלִיתָם, das viel zu stark, vielleicht aber nur aus einer Korrektur הִכִּיתָם für das nachlässige הִכִּיתָה אוֹתָם nachträglich zurecht gemacht ist. Jer spricht hier nicht von allgemeinen Volksplagen, von Gerichten über das ganze Volk, sondern von Unglücksfällen, die Einzelne, eben solche frivolen Lügner, treffen und die von ihm, nicht aber von den blasierten Städtern als Folge ihrer falschen Schwüre angesehen werden. Bekanntlich ist noch jetzt unter jüdischen Hausierern, Rosstäuschern u. s. w. das Schwören beim Handel sehr im Schwange. Der junge Priesterssohn hat etwa einen Einkauf gemacht; der Händler hat beim Leben Jahwes beteuert, dass die Ware echt und preiswert sei; nachher zur Rede gestellt, hat er mit „felsenharter“ Stirn die Zurücknahme verweigert oder seine Angaben abgeleugnet; am selben Tage hat er das Bein gebrochen, aber es ist ihm nicht eingefallen, darin Jahwes Strafe zu erkennen und sich zu ändern. Anfangs ist aber Jer nur mit den untersten Volksschichten in Berührung gekommen, mit Strassenhändlern, Handwerkern u. s. w., und hat sich zu trösten versucht mit der Erwägung, dass von solch unwissenden Leuten am Ende nicht viel Besseres zu erwarten sei **4**: *Da habe ich* (schreibe וְאָנֹכִי) *nun gedacht: „Niedrige sind's, sind unverständig, Denn sie kennen Jahwes Weg nicht, Das Recht ihres Gottes“*, die Lebensweise, die Jahwe verlangt. Die alte Welt ist nicht der Meinung, man könne ohne Weiteres, etwa aus dem eigenen Gefühl oder Gewissen, Recht und Unrecht unterscheiden. So gewiss unter uns derjenige, der zur „Gesellschaft“ gehören will, die hundert kleinen Regeln des Anstandes, die Anschauungen vom Schicklichen und Unschicklichen, die Mode des Tages nicht aus einem allgemeinen Princip oder seinem Gefühl ableiten, sondern erlernen und erfragen muss, so muss man sich auch im Altertum erst sagen lassen, was „in den Augen“ dieses oder jenen Gottes „recht ist“, welche Anstands-

regeln die יִרְאָה, die religio, welche Etikette der Kult, welche Rechtsnormen der Gott vorgeschrieben hat, was sittlich erlaubt oder verboten ist. Da ist es natürlich, dass der Töpfer, der Walker, der Fischhändler, der Ackersmann geringere Kenntnisse hat, als der Priester, der Hofmann, der Patrizier, es auch nicht so genau nehmen kann und von vielem dispensiert ist, was für den Gebildeten de rigueur ist. Übrigens beurteilen wir selber einen leichtfertigen Schwur, einen derben Fluch, ein unflätiges Wort, die auf dem Rossmarkt, dem Kasernenhof, unter Gassenbuben hörbar werden, anders, als wenn sich ein Gebildeter dergleichen erlauben würde. Jer wandte sich dann, kraft seines prophetischen Rechtes, an die höheren Stände 5^{ab}: *„Ich will doch gehen* (לִי ist Dat. ethicus) *zu den Grossen Und mit denen reden* (schreibe אִתָּם), *Denn die kennen den Weg Jahwes* u. s. w.“ — homerische Wiederholung aus der vorhergehenden Strophe. Allein was war der Erfolg? Zornig ruft er 5^{c} 6$^{a\alpha}$ (bis עַרְבוֹת): *Aber sie alle hatten das Joch zerbrochen, Gesprengt die Bande* (vgl. 2 20) — *Schlagen soll sie der Löwe aus dem Walde, Der Wolf der Steppen!* Das prosaische עַל־כֵּן v. 6 wird durch das Metrum ausgestossen; für הִכָּם ist nach dem Sinn und wegen der Fortsetzung יַכֵּם zu schreiben. Die vornehmen Volksklassen hatten ebenso wie das gemeine Volk die Zucht, die die Jahwereligion dem Menschen auflegt, abgeworfen, waren ebenso verlogen, frech, schamlos. Wie aber ein Rind, das dem Pflug entlaufen und in den Wald oder die Prärie gegangen ist, da draussen leicht den reissenden Tieren zur Beute fällt, so wird über die zuchtlosen Israeliten jener Löwe kommen, von dem schon 4 7 sprach, oder der Panther, der 4 16 erwähnt wurde, der Skythe 6$^{b\gamma}$: *Vergewaltigen wird sie der Panther, lauernd Vor* [*all*] *ihren Städten, Jeder, der sie verlässt, Zerrissen wird er werden.* Im ersten Distichon mag ein כָּל־ hinter עַל ausgefallen sein, im zweiten der Inf. abs. נִטְרֹף ergänzt werden dürfen. Jer denkt schon nicht mehr an die Hauptstadt allein, in der er ja übrigens auch die Notablen der Landschaft oft genug sehen konnte; die Skythen werden eben alle Städte blockieren. Die Bilder von Cap. 4 steigen wieder vor dem Propheten auf.

5 6^{b}–9 bringt wohl ein neues Gedicht, da Jahwe redet, doch ist es an das vorhergehende eng angeschlossen. Die erste Strophe 6^{b} 7^{a} (bis בניך) lautet nach meiner Meinung: *Denn viel sind ihre Vergehen, zahlreich Ihre Abfälle, Wie sollte ich ihnen da verzeihen, Spricht Jahwe.* Lies אֶסְלַח. Dass mit einem Male ein Femin. angeredet wird, das weder vorher noch nachher erwähnt wird, ist mindestens auffällig, nicht weniger aber auch, dass Jahwes Rede nicht besonders eingeführt sein sollte. Ich glaube, dass לך בניך entstanden ist aus להסניך, d. i. לָהֶם נ֫וֹךְ, wovon das ך = כִּי (welches Wörtchen oft mit blossem כ geschrieben wurde) zum Folgenden gehört, während נ֫וֹ die übliche Abkürzung der Jahwes Rede einführenden Formel ist. אֵי לָזֹאת heisst wörtlich: wo bei diesem? wo wäre denn eine Möglichkeit, ihnen zu vergeben? Das כִּי am Anfange besagt: es handelt sich ja nicht blos um das bisher Erwähnte, es sind noch manche schlimmen Dinge zu nennen. Das geschieht jetzt 7 (von עָזְבוּנִי ך an): *Denn mich verliessen sie und schwören Bei dem, was nicht Gott ist, Und brechen die Ehe, und im Hurenhaus Bürgern sie sich ein.* Die Ungötter sind doch wohl die fremden Götter, z. B. die Himmelskönigin, die Baruch nennt (s. unten zu

7 16ff.), vgl. ausserdem Hes 8, Gottheiten, die sich zum Teil sogar im Tempel breit machen durften, zum Teil vom niederen Volk, besonders den Weibern verehrt wurden. Neumodische Schwüre kamen damit auf, zugleich eine fürchterliche Zuchtlosigkeit in geschlechtlicher Beziehung. Ehebruch wird 29 21–23 auch gewissen Jahwepropheten zur Last gelegt. Für יִתְגּוֹדָדוּ ist nach der LXX mit vielen Kritikern יִתְגּוֹרָרוּ (von גּוּר) zu lesen. Garnichts lässt sich anfangen mit ואשבע אותם, mag man das Verbum mit ש (ich beschwor sie) oder mit ש (ich sättigte sie) aussprechen. Wahrscheinlich ist es von seinem Ort verschlagen; ich setze es in der Aussprache וְאַשְׁמַע אוֹתָם an den Schluss der folgenden Strophe 8: *Geile Hengste, Starkhodige wurden sie, Jeder nach dem Weibe des andern wiehern sie Und lassen hören ihre Brunst* vgl. 2 24. Zu dem Gebrauch des Inf. abs. וְאַשְׁמַע (aramäisch geschrieben für וְהַשְׁמַע vgl. 25 3) s. Ges.-Kautzsch[26] § 113z. מְזֻנִּים, wie nach dem Qre zu lesen ist (von זָנַן), und מַאֲשָׁכִים von אָשַׁךְ, wie Arnheim für משכים ohne Zweifel richtig schreibt, bedeuten so ziemlich dasselbe: testiculati, die Genitalien zeigend (in der Brunst, אוֹתָם). Die Schlussstrophe **9** kommt auch v. 29 9 8 vor, ist aber hier gewiss ursprünglich, da sonst der Abschluss des Gedichtes vermisst würde: *Muss ich deretwegen nicht ahnden, Spricht Jahwe, Oder muss an einem solchen Volk Sich nicht rächen meine Seele?* Das folgende Gedicht

5 10–17 ist wieder ein jerusalemisches Gedicht und ebenfalls mit den beiden vorhergehenden eng verknüpft, wenn die weiblichen Suffixe **10** sich auf die Hauptstadt beziehen, was doch wohl angenommen werden muss, da sonst kein Femininum vorhergeht: *Steigt in seine Pflanzungen Und richtet es zu Grunde! Entfernt seine Ranken, Denn Jahwes sind sie nicht!* Der Sinn des Wortes שֹׂרֵקָה ist ungewiss, doch ist die Bedeutung, die es im nachbiblischen Hebräisch hat: Reihen der Anpflanzungen, hier sehr passend (vgl. Hi 24 11). Im zweiten Stichos ist wohl וְשַׁחֲתוּהָ zu lesen. Die Stadt wird mit einem von Mauern umgebenen Weinberg verglichen. Dass die Stadt völlig zerstört werden soll, ist wohl nicht die Meinung der Strophe, aber jedenfalls sollen ihre Schösslinge entfernt werden, d. h. nach dem Vorhergehenden: alles was sie jetzt an schlechten Elementen in sich hat, die Lügner und die Lügen, die Ehebrecher und die Hurenhäuser, alle, die Jahwe verlassen haben. Warum der Ausdruck „entfernt ihre Ranken“ aus Jes 18 5 entlehnt sein soll, begreife ich nicht; wenn solche Ausdrücke entlehnt sein müssen, so haben die Weinbergsbesitzer immer in Citaten geredet. Das Sätzchen: „aber das Garaus macht nicht!“ wird von Giesebrecht wohl mit Recht gestrichen; es ist zwar mit dem Text der LXX, die in v. 10b הַתִּירוּ liest und das folgende לוא nicht hat, im besten Einklang, nicht aber mit dem MT und, was zu Gunsten des letzteren entscheidet, mit der Fortsetzung v. 11, die sich an den Text der LXX nicht anschliesst. Das Einschiebsel steht ähnlich ungeschickt wie hier in 4 27; es stammt wohl von dem Verf. von 5 18. ליהוה könnte übrigens irrige Vervollständigung einer vermeintlichen Abkürzung לי sein, während in Wirklichkeit לִי zu lesen wäre. **11 12a**. *Denn ganz treulos wurden sie gegen mich, Ist Jahwes Spruch, Sie lügen wider Jahwe Und sagen: nicht der!* In v. 11 ist das Subj. explicitum, das in der LXX hinter נְאֻם־ steht, sicher ein-

gesetzt; der Prophet wirft hier ganz gewiss nicht einen historischen Rückblick auf die Geschichte Nordisraels und Judas, sondern spricht von der Gegenwart; nur die Ergänzer lieben dergleichen s. 2 4ff. 3 6ff. Vor כִּחֲשׁוּ wird der Inf. abs. כַּחֵשׁ ebenso stehen müssen wie in v. 11. Sehr schwierig ist das לוֹא־הוּא. Jedenfalls bedeutet es nicht: er, Jahwe, existiert nicht, denn ein solcher Satz, der auch אַיִן־יהוה lauten würde, ist im Munde des alten Volkes ganz undenkbar; auch darf man schwerlich übersetzen: nicht das (ist es, oder: wird geschehen). Ist der Text richtig, so haben wir es wohl mit einer volkstümlichen Aposiopese zu thun, mit einem leichtsinnig wegwerfenden: nicht der! d. h. der thut's uns nicht, vor dem haben wir keine Angst. Die Jerusalemer lassen Gott einen guten Mann sein; der ist nicht so schlimm, wie ihn die Propheten malen; wenn es weiter nichts wäre, so könnte man ruhig die Augen zuthun — aber es giebt ja sonst allerlei im Leben, was einem zu schaffen macht. Damit würde die Fortsetzung **12**^{b} **13**^{a} gut übereinstimmen: *„Nicht wird das Schwert über uns kommen, Noch werden wir Hungersnot erleben: Die Propheten sind für den Wind, Und das Wort ist nicht in ihnen“*. רָעָה ist wohl wegen der Häufigkeit der Phrase vom kommenden Unheil dem Abschreiber in die Feder gekommen. Interessant ist die zweite Hälfte der Strophe. Die Propheten sind hier nicht, wie durchweg bei den Ergänzern, die schlechten Propheten, hier sind es Propheten wie Jer selber, solche Propheten, die nur das Unglück vorhersagen (28 8). Aller Wahrscheinlichkeit nach führt Jer hier Reden an, die er über sich selber und vielleicht noch über ältere Propheten, auf die er sich berief, wirklich gehört hat; vielleicht hat es vor der Durchführung der deuteronomischen Reform, nach der sich freilich in deren Anhängern die Zuversicht auf bevorstehende glückliche Zeiten festsetzte, manche Propheten gegeben, die ebenso urteilten wie Jer und Zephanja. Das Volk wollte von den Schwarzsehern nichts hören, die sind für den Wind, weg damit. Sodann ist merkwürdig der Ausdruck הַדָּבָר, wie doch wohl für das sonderbare הַדִּבֵּר auszusprechen ist, der geradezu als ein terminus technicus für das echte Orakel gebraucht ist. Das „Wort“ ist nicht in ihnen: sie behaupten zwar, etwas gesehen oder gehört zu haben, aber das ist Wind, da täuscht man sich gar zu leicht. Es ist eine geheimnisvolle und verfängliche Sache mit dem „Wort“, mancher glaubt, er habe es, aber er hat's doch nicht, es ist nur seine Einbildung. Man bemerke, dass die Leute, die Jeremia, wieder recht volkstümlich, in ihrer Sprache reden lässt, vermeiden zu sagen: „das Wort Jahwes“; es kann ja von Jahwe stammen, vielleicht auch anderswoher, das ist etwas, wovon sich Nichts sagen lässt — genug, dass es allerdings „das Wort“ giebt und dass es, wenn es echt ist, wunderbare Eigenschaften hat, wunderbare Vorhersagungen oder Enthüllungen liefert. Die Hauptsache ist nicht, dass es von Jahwe kommt, noch weniger, was Jahwe dabei für höhere Absichten haben mag, sondern dass es dem Empfänger nützt oder Furcht einjagt; die sinnliche Wirkung giebt den Ausschlag. Woran soll man erkennen, ob es echt ist? Jeremias Zeitgenossen haben dafür ganz dasselbe Kriterium, das der moderne Mensch am liebsten auf ungewöhnliche Erscheinungen anwendet: echt ist es, wenn es einem in den Kram passt, unecht, „für den Wind“, wenn es unbequem ist. „Sagt uns An-

genehmes", forderte Jesaias Publikum (Jes 30 10). Jer hat mit dem Skythensturm gedroht, folglich hat er das Wort nicht. Er ist ein Pessimist, folglich ist er im Unrecht. Darauf antwortet Jeremia **14**^{a} **13**^{b}: *Drum so spricht Jahwe, Der Gott der Heere: Weil sie das Wort sprechen — So wird ihnen geschehen.* V. 13^{b} fehlt in der LXX und hat in der That hinter v. 13^{a} keinen Platz, um so besser passt aber der Stichos hinter v. 14^{a}. In v. 14^{a} schreibe דַּבְּרָם für דְּבָרְכֶם, denn da gleich hinterher Jer selbst in der 2. p. angeredet, von den Israeliten aber überall in der 3. p. gesprochen wird, so ist auch hier die 3. p. allein möglich. Mit Emphase wird Jahwe, der Gott der Heere, redend eingeführt, es ist die Antwort auf das wegwerfende: „nicht der!" Hat etwa Jahwe, der grosse Gott, nicht mehr die Regierung in Händen? darf man ihn einen guten Mann sein lassen? Und darf man seinen Propheten so kurzfertig von sich abschütteln? So soll ihnen geschehen **14**^{b}: *Siehe, ich mache meine Worte Zu Feuer in deinem Munde Und dies Volk da zu Holz, Und es wird es fressen!* Schreibe לְאֵצִים, entsprechend dem לְאֵשׁ. Die Strophe zeigt, dass Jer v. 13 vor allem auf eigene Erfahrungen anspielte. Hat man seine Drohungen verlacht, so wird sein Wort durch seine Folgen zeigen, dass es nicht für den Wind, dass es wirklich „das Wort" war, es wird das Volk wie ein Feuer fressen (vgl. 23 29). Das Gotteswort setzt gewissermassen selbständig und selbstthätig die Ereignisse in Bewegung vgl. zu Jes 9 7 55 10f. Ps 147 15. Das Volk wird zum verbrennlichen Holz, wie Jes 1 31 der Starke zum Werge. Die Fortsetzung, die nun v. 14^{b} erklären soll, ist im MT von jüngerer Hand stark ausgeschmückt; die LXX hat **15 16** folgenden Wortlaut: *Siehe, ich bringe über euch Ein Volk aus der Ferne, Ein Volk, dessen Zunge du nicht vernimmst,* d. h. nicht verstehst, *Sie alle Recken.* Gemeint sind die Skythen. Im MT wird das Volk weiter noch ein altes, aus der Urzeit stammendes Volk genannt, was im besten Fall nur eine unnütze Zugabe wäre, da es gleichgültig ist, ob man von einem alten oder jungen Volk ruiniert wird. Wahrscheinlich hat der Verf. dieses Zusatzes angenommen, dass Jer von den Babyloniern rede, die ja freilich ein uraltes Volk waren, während der Prophet von den Skythen schwerlich gewusst hat, ob sie alt oder jung seien. Dass in der LXX dieser Zusatz blos vergessen worden sei, ist unwahrscheinlich, da dieselbe Erklärung jedenfalls auf ihre übrigen Auslassungen nicht zutrifft; hier handelt es sich um Entlehnungen aus Dtn 28 49 und Ps 5 10. Hat die LXX uns damit von einem unnützen Ballast befreit, so können wir uns für die Tilgung von „Haus Israel. spricht Jahwe" leider nicht auf sie berufen, aber beides drängt sich störend zwischen die Sätze über das fremde Volk. Ob das Reckenhafte der Skythen dem Jer durch Augenzeugen geschildert ist? Nach dem, was man Herodot IV 5ff. über sie liest, scheinen sie Indogermanen zu sein, mögen also die meisten vorderasiatischen Völker an körperlicher Kraft und Grösse übertroffen haben. Aber vielleicht hat nur die Furcht übertreibende Schilderungen erzeugt. Auch die Schlussstrophe **17** ist mit Zusätzen belastet. Jer hat wohl nur geschrieben: *Und fressen soll es dein Korn und Brot, Dein Kleinvieh und Rindvieh, Soll fressen deinen Weinstock [und Ölbaum] Und deinen Feigenbaum.* Dieser Inhalt würde dem Eingang v. 10 und dem, was in Wirklichkeit von den

Skythen zu erwarten war, entsprechen: sie holen dem Volk das Korn vom Felde, das Brot aus den Häusern, die Tiere von der Weide, die Früchte von den Bäumen (hinter נפנך ist nach der LXX וְיִתְּךָ einzusetzen). Dagegen werden die Skythen keine Kinder fressen, die ein scharfsinniger Ergänzer zwischen das Brot und die Schafe gesetzt hat, und ebenso wenig zerstören sie die Festungen v. 17b. Der letztere Satz mit dem erbaulichen: „auf die du dich verlässest" kann von Jer schon deshalb nicht geschrieben sein, weil er 4 5f. selbst zur Flucht in die festen Städte auffordert. Es ist merkwürdig, wie ungeniert spätere und späteste Leser den alten Text durch ihre unnützen Zusätze vermehren; einiges von diesen Zusätzen stammt wieder inhaltlich oder sogar wörtlich aus Dtn 28 49–53. Ein solches Verfahren wäre nicht möglich gewesen, wenn nicht die späteren Juden gemeint hätten, alle solche Weissagungen gehören zu einem grossen System göttlicher Eschatologie und lassen sich aus einander erklären und sogar ergänzen. Dasselbe glaubten bekanntlich auch unsere alten Dogmatiker und glauben jetzt noch manche Bibelleser. Von einer Achtung vor den Rechten des alten Autors ist dabei natürlich keine Rede, aber andererseits haben auch jene Ergänzer doch noch nicht die mechanische Inspirationstheorie, weil sie sonst nicht direkt in den alten Text hätten hineinschreiben dürfen. Für den Rest des Capitels,

5 18–31, muss der Prophet ganz und gar den Ergänzern das Feld räumen. Dass in **18** ein jüngerer Zusatz vorliegt, hat schon Giesebrecht gesehen. Wie wäre es möglich, den Ausdruck „auch in jenen Tagen" mit der Ankündigung des bevorstehenden Skytheneinfalls zu vereinigen. Natürlich meint der Verf. dieses Verses, dass Jer vom Exil spreche, in dem ja freilich das Volk nicht ganz zu Grunde gegangen ist. Unecht ist aber auch **19**, der, ganz in Prosa geschrieben, den späteren Juden erklärt, dass das Exil durch den Dienst ausländischer Götzen verschuldet sei. Jer erwähnt, wenn er zu den Jerusalemern spricht, das Eindringen fremder Superstition nur ganz nebenbei; die Israeliten seiner Zeit sind Jahweverehrer, und von einer Wegführung des Volkes spricht Jer überhaupt nicht. Man kann auch diese Verse nicht etwa als spätere Zusätze von seiner Hand ansehen, weil Jer nicht so geistlos und trivial zu sprechen pflegt. Der Stil, besonders auch die Meinung, dass Jahwe den Jer wie einen Boten instruiere, was er zu sagen und wie er auf die Antwort des Volkes zu antworten habe, verrät den Ergänzer (vgl. noch zu 13 12ff). Die Unechtheit von v. 20–22 ist schon von Stade und Cornill erkannt worden. Zunächst wieder **20** eine pomphafte Einleitung, wie 4 5, als ob das Folgende im Lande hätte laut ausgerufen werden können. Zu dem Namen Jakob s. zu 2 4. Dann **21** eine zweite Einleitung, wo das Wort סָכָל an 4 22 erinnert und die zweite Vershälfte aus Hos 12 2 (vgl. Jes 43 8) genommen ist. Die Doppelfrage in **22** kommt ähnlich auch wohl bei Jer vor; was von אֲשֶׁר an folgt, zeigt dagegen tritojesaianischen Stil (vgl. Jes 57 20 21) und giebt einen Gedanken wieder, der in klassischer Form Hi 38 10 11 ausgeführt ist. Übrigens ist der Satz in Unordnung, wie nicht blos die Wiederholung von עָבַר, sondern auch der zu früh kommende Plur. und das ו cons. von וַיִּתְנָעֲשׁוּ zeigt. Ich glaube, dass der mit וְהָמוּ beginnende Schlusssatz hinter לָיִם gehört und die bessere Variante

zu יעברנהו . . . . חק (zu der Form des Verbums s. Ges.-Kautzsch[26] § 58k) bildet: *der ich Sand machte zur Grenze des Meeres; und tosten seine Wellen, sie überschreiten sie nicht, und wogten sie auf, sie können es nicht*, nämlich nicht überschreiten. Dass חק עולם aus המוגליו werden konnte, zeigt wieder einmal, wie oft unser jetziger Text auf Konjektur beruht. Das schäumende Meer ist Jes 57 20f. ein Bild für die Gottlosen; auch hier wird an das Bild sogleich **23** die Klage über die Widerspenstigkeit des Volkes angeschlossen. Obwohl v. 23 mit הָעָם הַזֶּה an v. 16 zurückerinnert, schliesst er sich doch nur an v. 20–22 gut an, ist also unecht, wenn diese Verse unecht sind. Der Übergang von der 2. p. v. 21 f. zur 3. p. v. 23 beweist nur, dass wir es v. 21 f. mit der Rhetorik des Schreibtisches zu thun haben. סָרוּ (von סוּר) soll wohl mit סוֹרֵר ein Wortspiel bilden. Mit v. 23 muss **24** dasselbe Schicksal teilen, der mit seinem גִּירָא auf v. 22 zurückweist und ausserdem stark an 2 6 8 erinnert. Streiche mit dem Qre das וְ vor יוֹרֶה, denn der Frühregen (im Anfang des Winters) und der Spätregen (am Ende des Winters) explicieren den גֶּשֶׁם, den Winterregen im Allgemeinen. In v. 24b ist wohl zu lesen חֹק לַקָּצִיר und mit der LXX וַיִּשְׁמֹר: *der die Wochen feststellte für die Ernte und sie uns innehält.* Ganz ähnliche Ausführungen finden sich 31 35ff. 33 25ff. In **25** werden wir wieder lebhaft an Tritojesaia (Jes 59 2) erinnert, doch ist die erste Vershälfte kaum verständlich. הִטּוּ־אֵלֶּה könnte etwa heissen: haben dies zu Boden gestreckt oder verdrängt, aber worauf soll sich dann אֵלֶּה beziehen? Vielleicht auf v. 24? — aber die Jahreszeiten haben sich doch nicht geändert, v. 24 schliesst das ja selber aus. Wenn man aus v. 24 für unser אֵלֶּה etwas wie „den heurigen Winterregen und Erntesegen“ herausholen soll, so ist der Verf. doch ein recht schlechter Stilist. Vielleicht ist der Text verderbt; aber freilich lieben die Ergänzer das unbestimmte אֵלֶּה und überlassen es dem Leser, das präcise Objekt selber hinzuzudenken. Die zweite Vershälfte beweist aber jedenfalls, dass der Verf. sich um die Situation, die die umgebenden jeremianischen Gedichte voraussetzen, nicht im Mindesten kümmert. Von einer konkreten Kriegsgefahr, die das gegenwärtig in guter Lage sich befindende, sorglose Volk in Kurzem ruinieren soll, ist hier nichts zu spüren. Die Zeitgenossen des Verf.s scheinen in misslichen Umständen zu leben, in die sie aber nicht etwa ein Krieg oder dergl., sondern die Kargheit der Natur versetzt hat. Da wird man sich, ähnlich wie die Zeitgenossen Tritojesaias Jes 59 2, der Thatsache bewusst, dass man recht weit entfernt ist von der glücklichen Zeit, wo die Himmel Heil regnen, die Berge von Most zerfliessen u. s. w. Die Natur zwar wäre, von Jahwe dazu geschaffen, schon bereit, die Menschen mit Segen zu überschütten, aber die Sünden vereiteln das. Was für Sünden? Das wird im Folgenden ausgeführt; aber in **26–28** finden sich ganz abenteuerliche Dinge. V. 26b übersetzt man: er blickt, wie sich ducken Vogelsteller, sie haben einen Verderber aufgestellt, Menschen fangen sie. Dass dergleichen kein vernünftiger Mensch geschrieben haben kann, liegt doch auf der Hand. In v. 28 soll das zweite Wort עָשְׁתוּ glatt sein oder glänzen und dann weiter fett sein bedeuten, aber diese Bedeutung hat man rein ad hoc construiert. Dann heisst es weiter: sie haben übertreten böse Dinge, Gericht richten sie nicht, das Gericht der Waise, und sie werden Erfolg haben. Auch das ist der

helle Unsinn. Die LXX übersetzt grade die seltsamsten Wörter nicht, angeblich, weil sie sie nicht verstand, in Wirklichkeit, weil sie sie in ihrer Vorlage nicht vorfand. Stellt man das, was sie nicht hat, zusammen, nämlich in v. 26 die Konsonanten ישורכש, in v. 28 שמנו עשתו, דברי רע und ויצליחו, so erhält man das Distichon: יְשׁוּ רָכְשׁ שָׁמְנוּ עָשְׁתוּ דִּבְרֵי־רָע וַיַּצְלִיחוּ: *sie rauben Güter, werden fett, sie ersinnen böse Dinge und haben Erfolg.* יְשׁוּ ist nach phonetischer Orthographie für יִשְׁאוּ geschrieben; עָשַׁת, erdenken, kommt sonst nur im Hithp. vor, vgl. jedoch das aramäische עֶשְׁיֵת Dan 6 4, wonach man geradezu עָשְׁיתוּ aussprechen könnte und damit ein Äquivalent des hebr. Hithp. gewönne; vielleicht könnte man auch עֶשְׁתוּ גַּם דִּבְּרוּ schreiben: sie denken, auch reden sie Böses. Demnach sind grade die Wörter, die in v. 26 und 28 unüberwindliche Schwierigkeiten bereiten, weiter nichts als ein Citat oder ein ausgelassener Satz, der am Rande herunter geschrieben war und vom Abschreiber recht ungeschickt in den Text hineingeflickt wurde. In v. 26b ist nun aus יקשים und dem vorhergehenden ך das מוקשים der LXX herzustellen und ferner משחית in בַּשַּׁחַת zu verwandeln. Dann erhalten wir die Sätze: *Denn es finden sich in meinem Volk Gottlose, Fallen stellen sie auf, in der Fanggrube fangen sie Menschen.* Das ist die Erklärung für die Verschuldung des Volkes und den verweigerten Segen der Natur. Kann Jeremia geschrieben haben, dass sich im Volk Gottlose finden? Der Autor ist ja klar genug der Meinung, dass das Volk in eine fromme und eine gottlose Hälfte zerfällt; die letztere ist schuld daran, dass dem Volk das Glück vorenthalten wird, das den Frommen bestimmt ist. Der Vers erinnert an das, was die Psalmen (64 6 49 6 u. s. w.) über die Gottlosen sagen, an Hi 34 30, an Jes 29 21. V. 27 schildert nun weiter, wie diese Gottlosen durch Betrug reich und gross werden — auch eine bekannte Klage der nachexilischen Schriftsteller. מִרְמָה bedeutet als abstr. pro concreto die durch Trug erbeuteten Sachen; das Bild von dem Fangnetz mit Vögeln ist sehr glücklich. V. 28 lautet nach Entfernung der fremden Bestandteile: *Sie übertreten* (oder mit גַּם: auch übertreten sie) *das Recht, sie schaffen der Waise nicht Recht und besorgen nicht die Rechtssache der Armen* (die LXX vielleicht richtiger: der Witwe, אַלְמָנָה). Die Gottlosen sind also, wie in den jüngeren Psalmen, die Grossen und die Regenten des Volkes. Daran schliesst sich **29** die wörtliche Herübernahme von v. 9. Der Verf. glaubt offenbar, den Jeremia ganz gut ergänzt zu haben — warum auch nicht, hält man ihn doch noch jetzt für den Jeremia selber! Der Schluss **30 31** erinnert zunächst wie 23 14 an die jeremianische Stelle 18 13. *Und die Priester schieben in ihre Taschen*, eigentlich: auf ihre Hände; lies יָרְדוּ nach dem Aramäischen, רַדִּי bedeutet eigentlich: Brot aus dem Ofen schieben vgl. Jdc 14 9. Das Volk will es so haben, *aber was wollt ihr thun für das Ende davon?* wenn die göttliche Abrechnung kommt, die פְּקֻדָּה — Nachahmung von Jes 10 3. Der Ergänzer ist mindestens jünger als Tritojesaia, wahrscheinlich aber ein Zeitgenosse der Ergänzer in Jes 29 und 30 (s. d.), des Elihu, der jüngeren Psalmdichter. Auch seine Sprache (סָכָל, רָדָה) empfiehlt, ihn spät anzusetzen. Den Unterschied zwischen dieser Predigt eines Epigonen und der prophetischen Dichtung Jeremias spürt man wieder, wenn man in

Cap. 6

neue Skythenlieder Jeremias zu lesen bekommt und seine Schilderungen der Verderbtheit des Volkes mit denen in 5 18–31 vergleicht. Dass wir uns vorläufig auf Cap. 6 beschränken, dazu nötigt uns der Umstand, dass sich in Cap. 7 die spätere Bearbeitung mit neuer Überschrift und langen Predigten zwischen Jeremias Gedichte eindrängt. Eigentlich aber ist das letzte Gedicht in Cap. 6 mit dessen letztem Vers nicht zu Ende, sondern wird 7 28 f. fortgesetzt. Weil wir noch überall von den Skythen hören, stammen auch diese Gedichte noch aus der älteren Zeit, aus der Regierung Josias. Das erste Gedicht,

6 1–5, fordert die Landsleute des Propheten, die Benjaminiten, zur Flucht aus Jerusalem auf. Während in den zu Anathoth gedichteten Skythenliedern 4 5 ff. Jeremia die Bewohner der Landschaft zur Flucht nach Jerusalem antrieb, machen sich hier die Erfahrungen geltend, die er inzwischen in Jerusalem gemacht hat. Auch diese Stadt ist nicht sicher, weil sie gänzlich verderbt ist. **1.** *Flüchtet, Söhne Benjamins, Aus der Mitte Jerusalems, Denn Unheil schaut herein von Norden Und grosse Zertrümmerung!* Für einen Einsatz halte ich die beiden dreihebigen Stichen in der Mitte von v. 1: „Und in Thekoa stosst ins Horn. Und über Beth-Hakkerem erhebt das Signal!“ Sie mögen aus einer anderen Dichtung stammen, denn solche Schilderungen eines herannahenden Feindes, die mit Wortspielen operieren, sind ja sehr beliebt gewesen vgl. Micha 1 10 ff. Jes 10 28 ff. Hier passt Thekoa, das noch südlich von Bethlehem liegt, und Beth-Hakkerem, das vermutlich auch im Süden zu suchen ist, recht wenig, da es sich um die Flucht aus Jerusalem handelt, das bald von den Skythen angegriffen werden wird. Das נִשְׁקְפָה, ragt vor, schaut herein, ist sehr anschaulich und von unheimlicher Wirkung. Warum Jer nur die Benjaminiten anredet, ist nicht ganz klar. Man könnte annehmen, dass er Jerusalem zu Benjamin rechnet, in dessen Gebiet es eigentlich liegt, dann wäre בְּנֵי בִ soviel wie „Bewohner Jerusalems“. Indessen ist mir schon wegen des Ausdrucks מִקֶּרֶב wahrscheinlicher, dass die Benjaminiten nur die Mitbewohner sind und dass Jeremia, der junge Benjaminit, seine Landsleute in erster Linie warnen will. Er mochte sie auch für unverdorbener halten, als das Gros der Bevölkerung, deren bunte Zusammensetzung aus allen möglichen, besonders auch fremden Elementen ihm überdies so wenig unbekannt gewesen sein kann, wie dem Hesekiel (Hes 16 3). **2 3a.** *O die begehrte und verwöhnte, Die Höhe der Tochter Zion! Zu ihr werden Hirten kommen Mit ihren Herden.* Die Stadt, aus der die Benjaminiten fliehen sollen, die Zionshöhe (dies רַמַּת für דִּמִּיתִי nach der LXX), ist ja begehrenswert (נָוֶה für נָאוָה. Part. Niph. fem. von אָוָה), reich an Vergnügungen, aber eben deswegen wird sie die ungebetenen Gäste anziehen, die wilden Skythenhäuptlinge mit ihren Reiterschwärmen. **3b 4a.** *Sie schlagen die Zelte ringsum auf, Weiden ein jeder sein Teil: — „Heiligt wider sie die Schlacht, Steigen wir hinauf am Mittag!“* תָּקְעוּ bedeutet eigentlich das Einschlagen der Zeltpflöcke in den Boden. Zu אֹהָלִים mit o s. Ges.-Kautzsch[26] § 93r. יָדוֹ, seine Hand, bezeichnet das Stück, das jeder gerade vor sich hat. עָלֶיהָ v. 3b ist als überflüssig und den Stichos überfüllend zu streichen. Nachdem die Skythen die Landschaft um Jerusalem herum „abgeweidet“ haben, wollen sie die Stadt überfallen. Sie

heiligen den Kampf, d. h. stellen ihn unter Opfern in den Schutz der Gottheit, weihen wohl auch die Krieger und die Waffen. Sie wollen um Mittag herauf, weil sie dann am Wenigsten erwartet werden, denn in der heissen Zeit des Tages ist man sonst zu anstrengender Thätigkeit unfähig. Ein gewöhnliches Kriegsheer würde so nicht sprechen, sondern langsam und sichtbar Anstalten zu einer ordentlichen Belagerung treffen, aber die Skythen müssen es durch Überrumpelung gewinnen. In v. 4a ist קומו mit nachfolgendem וְ zu streichen als metrisch unzulässige Gleichmachung des zweihebigen Stichos mit v. 5a. Höchst lebendig ist die Fortsetzung 4b 5; der Dichter nimmt an, für den Mittagsüberfall sei es zu spät geworden: soll man nun bis zum folgenden Mittag warten? Nein, dann lieber in der Nacht hinauf: „*Weh uns, denn der Tag wendet sich,* nämlich vom Vormittag zum Nachmittag, *Denn es strecken sich die Schatten!* sie werden länger — *Wohlan, so steigen wir hinauf in der Nacht Und zerstören ihre Grundfesten!*“ zerstören sie von Grund aus. In v. 4b liest die LXX צַלְלֵי יוֹם, die Schatten des Tages, doch wird das blosse צְלָלִים genügen; hingegen ist עֶרֶב im MT ein abgeschmackter Zusatz, denn der Zeitpunkt, wo das „Wehe uns!“ gesprochen wird, ist natürlich dem Mittag noch nahe; wäre es schon Abend, so würden die Skythen nicht mehr so sprechen. In v. 5 ist für das dem Abschreiber in die Feder gelaufene gewöhnliche אַרְמְנוֹתֶיהָ das אֲרָיֶיהָ der LXX wiederherzustellen, weil letzteres allein dem Metrum entspricht und überdies die Berserkerstimmung der wilden Nordmannen bei diesem Wagnis viel drastischer wiedergiebt. Dass Jeremia uns hier ein Bild seiner lebhaften Phantasie liefert und mehr als Dichter, denn als Prophet schreibt, ist klar; indessen mag er überzeugt gewesen sein, dass Jahwe ihm das so deutliche, dramatische Bild vor die Seele gestellt habe. Das kleine Gedicht ist seiner Vorgänger in Cap. 4 5 würdig. Auf die ersten Leser — ich denke mir, dass diese Gedichte wenigstens unter den „Söhnen Benjamins“ schon vor dem 4. Jahr Jojakims (Cap. 36) müssen umgelaufen sein — werden sie eine gewaltige Wirkung ausgeübt haben. Das folgende kleine Lied in

6 6–8 ist Jahwe in den Mund gelegt. Der Bearbeiter hat geglaubt, es durch eine Überleitung 6a mit dem Vorhergehenden verbinden zu müssen. Denn dass v. 6a nicht zu dem Liede gehört, scheint mir schon aus dem richtig verstandenen v. 6b hervorzugehen; ausserdem aber wird in v. 6a eine eigentliche Belagerung Jerusalems in Aussicht genommen, was für die Skythenlieder undenkbar ist. Es sollen die Bäume gefällt werden, um Mauerbrecher und Palissaden anzufertigen, ein Wall wird aufgeschüttet, um die Stadt einzuschliessen, Ausfälle und Durchbruchsversuche zu vereiteln. Zu der Auslassung des Mappiq in עָצָה s. Ges.-Kautzsch[26] § 91 e. Ein eigentliches festes Versmass ist nicht vorhanden. Die erste Strophe des Liedes 6b 7a lautet nach meiner Meinung: *Wehe der Stadt, der treulosen, Die lauter Bedrückung in sich hat! Wie ein Brunnen quellen lässt sein Wasser, So lässt sie quellen das Böse.* Das הִיא des MT und das ὥ der LXX gehen beide auf הִי zurück, das man am Besten mit der letzteren הִי (= הִוֹי) ausspricht, da der Satz: „das ist die Stadt“ nur dann am Ort wäre, wenn von einer fremden Stadt geredet würde. Dass mit הָפְקֵד כֻּלָּהּ nichts anzufangen ist, liegt auf der Hand; im Anschluss an die LXX

schlage ich vor zu lesen: הַבְּגֵדָה כָּל־עֹשֶׁק. In v. 7a ist wohl mit Qre בִּיר = בְּאֵר zu schreiben, da בּוֹר gewöhnlich Masc. ist. Sodann ist הֵקָרָה zu punktieren, dem הָקִיר entsprechend; der Prophet kann nicht sagen wollen: wie ein Brunnen sein Wasser kalt macht, so macht die Stadt die Bosheit kalt. Was ist kaltgemachte Bosheit? kaltes Wasser ist etwas Angenehmes. Vielmehr sagt er: wie ein Brunnen (der, obgleich gegraben, doch eine Quelle hat Num 21 17 f.) beständig, so viel man auch schöpft, neues Wasser hervorbringt, so die Stadt beständig neue Bosheit. Von dem רעתה am Schluss von v. 7a ist aus metrischen Gründen blos רָע zu unserer Strophe zu ziehen, die zweite Hälfte des Wortes hingegen zu der folgenden 7b, die ich nun mit תּוֹךְ וְחָמָס (vielleicht besser וְתוֹךְ) beginnen lasse: *Und Druck und Gewaltthat und Unterdrückung Werden in ihr gehört* (lies יִשָּׁמְעוּ), *Und auf ihrem Gesicht ist beständig Wunde und Schlag.* חֳלִי bedeutet hier natürlich nicht Krankheit, sondern Verwundung durch Schläge vgl. 5 3. Statt עַל־פָּנַי liest die LXX עַל־פָּנֶיהָ, das einen viel besseren Sinn giebt, als die Lesart des MT: die Unordnung, die in Jerusalem herrscht, liegt deutlich vor Augen. Das Gedicht schliesst mit den schönen Worten 8: *Lass dich zurechtweisen, Jerusalem, Damit sich meine Seele nicht von dir losreisse, Damit ich dich nicht mache zur Wüste, Zum unbewohnten Lande!* Es wird Jahwe schwer, sich von Jerusalem loszureissen — das ist der echte Jeremia! Doch hat er schwerlich geglaubt, dass dieser rührende Appell an das Herz des Volkes noch einen Erfolg haben werde. Denn diese Skythenlieder lassen kaum den Gedanken aufkommen, dass das Unheil noch abgewendet werden könne. Ein wenig sonderbar ist es, dass Jerusalem zum unbewohnten Land werden soll: ist vielleicht אֶרֶץ aus עִיר verschrieben (s. zu 4 29) oder umgekehrt Jerusalem aus יִשְׂרָאֵל? Das Gedicht macht den Eindruck, dass seit der Abfassung von 5 1 ff. wieder eine gewisse Zeit verflossen ist; Jeremia hat doch wohl schon etwas länger in Jerusalem gelebt, wenn er sagen kann, dass „beständig" Bedrückung in ihm wahrzunehmen sei; er spricht nicht mehr blos von dem, was er den Unterhaltungen mit Gross und Klein entnehmen konnte, sondern ist tieferen Schäden im socialen und Rechtsleben auf die Spur gekommen. Auch das folgende Gedicht,

6 9–15, scheint mir einen längeren Aufenthalt in der Hauptstadt vorauszusetzen. 9. *So sprach Jahwe der Herr: Halte Nachlese wie beim Weinstock, Lege noch einmal deine Hand an, wie ein Winzer An seine Ranken!* Eine ungewöhnlich feierliche Einleitung, die ihren Grund darin zu haben scheint, dass Jeremia schon die Hand verzweifelnd hat sinken lassen wollen und nun noch einmal sich aufrafft oder vielmehr von Jahwe sich zu einem letzten Versuch aufgefordert fühlt. Ist denn wirklich alles verloren, die ganze Stadt verderbt? sollten sich nicht noch einige Rechtschaffene darin finden lassen? Wenn die Ernte vorbei ist, sucht der Winzer noch einmal in seinem Weinberg nach Trauben, die unbeachtet hangen blieben: ist die gute alte Zeit vorbei, so lässt sich doch vielleicht noch einiges Gute entdecken. Gilt es doch für eine Wahrheit in der Jahwereligion, dass eine Stadt um zehn Gerechter willen erhalten bleiben kann (Gen 18 23 ff.). Für das letzte Wort ist wohl סַלְסִלֶיהָ (wenn nicht זַלְזִלֶיהָ) zu schreiben. jedenfalls ist entweder der Artikel oder

das Suffix nötig. In der Mitte des Verses findet sich die Glosse יְעוֹלְלוּ שְׁאֵרִית יִשְׂרָאֵל, „man soll in der Nachlese den Rest Israels auflesen“; der Verf. dieser Glosse ist der Meinung, dass der „Rest Israels“, der als bekannter term. technicus der Eschatologie den nach dem Läuterungsgericht übrigbleibenden heiligen Samen bezeichnet, sauber aufgelesen und in Sicherheit gebracht werden soll, gerade so wie es Jes 27 12 ausgeführt ist. Aber es handelt sich zunächst nur darum, zu erforschen, ob es überhaupt einen guten Rest giebt, und dieser soll dann nicht etwa für sich geborgen werden, während das andere der Vernichtung verfällt, sondern soll die Vernichtung des Ganzen verhindern. Der Glossator kümmert sich nicht darum, dass Jeremia angeredet wird, der ja die Nachlese in jenem eschatologischen Sinn gar nicht ausführen kann. Jeremia antwortet auf die göttliche Aufforderung, noch einen Versuch zu machen, mit dem schmerzlich verzagten Wort **10**ᵃ: *Vor wem soll ich reden und zeugen, Dass sie es hören? Siehe, unbeschnitten ist ihr Ohr, Und sie können nicht aufmerken:* lies יִשְׁמָעוּהָ, das ה ist vor הִנֵּה ausgefallen. Alle Warnungen und Bezeugungen der göttlichen Strafabsicht sind fruchtlos, denn die Leute sind, wie wir sagen würden, dafür zu roh und unempfänglich. Die Bedeutung, die der Begriff Beschneidung hier und 4 4 für Jer hat, erinnert an den neutestamentlichen Gedanken von der Notwendigkeit, neu geboren zu werden. Der „natürliche Mensch“ vernimmt nichts vom Reiche Gottes. Die Beschneidung macht den Menschen, wie es scheint, für Jer zu einem höheren Menschen; ein Beschnittener ist ein dvipa, wie die Arier sagen, ein zwiefach Geborener. Nur dass Jer nicht an die körperliche Beschneidung denkt, auf die er schwerlich viel Gewicht legt. Die folgende Strophe **10**ᵇ ist verstümmelt: *Siehe, das Wort Jahwes ist geworden Für sie zum Schimpfe,* [Alle weigern sich, darauf zu hören], *Haben kein Gefallen dran:* der ausgefallene dritte Stichos könnte etwa gelautet haben כֻּלָּם מֵאֲנוּ לִשְׁמֹעַ בּוֹ. In 20 8 sagt Jer, das Wort Jahwes sei für ihn ein Schimpf geworden vgl. 15 15; später wurde er selber seinetwegen beschimpft, hier gilt wie in 5 13 der Hohn noch mehr den Propheten im Allgemeinen, man mag die Unglücksraben nicht hören. Auch die Fortsetzung **11**ᵃ hat ihr späteres Seitenstück (an 15 17): *Und der Glut Jahwes bin ich voll, Suche vergebens es auszuhalten — Muss es ausgiessen auf das Kind der Gasse Und den Kreis der Jünglinge!* Ein ergreifender, gewaltiger Vers, wenn auch mit 15 15 ff. noch nicht zu vergleichen! Jahwe hat seine Zorneshitze in seinen Propheten überfliessen lassen, aber der Mensch erliegt darunter (vgl. zu 4 21), das Feuer will das Gefäss sprengen. Ein Bild von der bevorstehenden Katastrophe nach dem anderen dringt auf den Propheten ein; wenn er nun, der göttlichen Aufforderung v. 9 gehorchend, zum Volke redet und dann schnöde Abweisung erfährt, dann strömt die Glut über, dann ergiesst sie sich mit elementarem Ungestüm auf alles, auf das spielende Kind, auf die harmlos scherzenden (15 17) Jünglinge: sie alle werden mit hineingerissen in das fürchterliche Verhängnis, obgleich sie es noch nicht verdient haben, unwissend, ahnungslos hineingerissen wegen der Schuld ihrer Väter! Das ist das martervolle Geschick des Jeremia, der die Kinder, die unschuldige Freude liebt, dass er sie vernichten muss — denn was er als Prophet spricht, das zieht unerbitt-

lich seine Folgen nach sich. שְׁפֹךְ soll vielleicht Imper. sein, aber Jer kann nicht wünschen und von Gott verlangen, dass die Katastrophe nicht blos hereinbreche, sondern in der fürchterlichsten Weise, über Schuldige und Unschuldige, hereinbreche, damit er seine Last los werde. Daher ist שָׁפֹךְ, Inf. abs., auszusprechen; der Inf. abs. wird ja oft in erregter Sprache für das verb. finit. gebraucht (vgl. Jes 8 16), die erste Pers. wird durch den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden genug kenntlich gemacht. Der Satz mit dem Inf. abs. ist als ein Aufschrei in der Bedrängnis zu betrachten. יַחְדָּו am Schluss von v. 11a gehört zu den beliebtesten Abschreiberzusätzen. Das חֲמָתִי der LXX am Anfang ist wieder ein Beweis dafür, dass der Name Jahwe oft mit blossem י geschrieben wurde. **11b 12.** *Denn so Mann wie Weib werden gefangen werden, Der Greis mit dem Vollbetagten, Und die Häuser werden übergehen an die Räuber, Die Felder an die Eroberer.* In v. 11b ist entweder גַּם zu streichen oder עִם in גַּם zu verwandeln (גַּם — גַּם, sowohl — als auch). Was in v. 12–15 folgt, findet sich auch 8 10–12, wo es weniger gut passt als hier, aber im Allgemeinen besser überliefert ist. Der Anfang ist zwar gewiss richtig, nur dass בָּתִּים zu lesen ist (vgl. שָׂדוֹת), dagegen dem וְנָשִׁים das לִירֻשִׁים 8 10 weit vorzuziehen, denn es sind ja v. 11b die Weiber selber als mitgefangen bezeichnet; sie können auch nicht mit den Feldern zusammengekoppelt werden, selbst wenn der Abschreiber mit seinem geliebten יַחְדָּו nachhilft, das glücklicher Weise 8 10 fehlt. אֲחֵרִים ist an sich und neben dem יְרֻשִׁים viel zu unbestimmt; wegen des vorhergehenden לָכֵד schreibe ich dafür אֹסְרִים. Die Skythen werden Mann und Weib, ja selbst den Greisen (vgl. Jes 47 6) einfangen und binden, um sie als Sklaven fortzuführen und zu verhandeln, und dann, so denkt es sich unser palästinensischer Dichter, die Häuser und Felder unter sich verteilen. Dass v. 12b ein Zusatz ist, dürften wir auch dann behaupten, wenn er nicht in 8 10 fehlte: wie könnte ein Jeremia nach allem Vorhergehenden noch sagen: ich will meine Hand wider die Bewohner des Landes ausstrecken, spricht Jahwe! Überhaupt zeigt die Vergleichung beider Recensionen, wie leichtfertig man mit den alten Texten umsprang; wenn man nur ungefähr den Sinn wiedergab, Unleserliches nach Willkür sich zurecht machte, glaubte man der Sache genug gethan, und die erbärmlichsten Zusätze hineinzuschreiben, hinderte kein Respekt vor den Rechten des Autors und kein Gefühl der eigenen Unfähigkeit. Diesen Mangel an Pietät als solchen zu kennzeichnen, ist für den Kritiker einfach eine Pflicht der Pietät gegenüber dem Propheten, wenn er auch dafür der Pietätslosigkeit gegenüber dem überlieferten Buchstaben, der in Wahrheit so oft das Werk unberufener Pfuscher ist, beschuldigt wird. **13.** Jetzt begründet Jer seine fürchterlichen Drohungen: *Denn vom Kleinsten bis zum Grössten Macht jeder unredlichen Gewinn, Und vom Propheten bis zum Priester Übt jeder Betrug*, natürlich auch des Gewinns halber. Hier stimmen beide Recensionen bis auf die unvermeidlichen Abweichungen in Kleinigkeiten überein. Es verdient hervorgehoben zu werden, dass Jer in den in Jerusalem gedichteten Liedern überall von sittlichen Vergehungen spricht, dagegen nicht vom Weghuren von Jahwe. Das ist daraus zu erklären, dass jene Hurerei wirklich nicht auf den Dienst ausländischer Götter, der in

Jerusalem sicher eher zu finden war, als unter den Bauern, sondern auf den alten Lokalkult zu beziehen ist, der naturgemäss in der Hauptstadt weniger Boden hatte, jedenfalls hier seine sinnliche Bestialität nicht so unverhüllt zur Schau trug. Die Priester und Propheten haben ein Interesse an den gegenwärtigen Zuständen, deshalb reden sie sich und dem Volk den Glauben an deren Dauer ein, haben kein Bestreben, sie zu bessern **14**: *Und sie heilen die Zertrümmerung meines Volkes Wie etwas Leichtes, Sagen: Friede, Friede! Doch wo ist Friede?* Die gewöhnlichen Propheten, die Jer in Jerusalem kennen gelernt hat, sprechen also so wie das Volk 5 12. עַל־נְקֵלָה wörtlich: nach dem Geringgeachteten, wie einen geringen Schaden, der keine ernsthafte Kur erfordert. Man heilt die Gefahr, indem man sie einfach leugnet. Die LXX liest וְאַיֵּה für אֵין; ersteres ist viel lebendiger. Bemerke die Schreibweise יָרְפּוּ in 8 11; überhaupt hat 8 10–12 die ältere Orthographie. Hier ist das Gedicht zu Ende, wie man fühlt; was **15** in poetisierender Prosa noch nachfolgt, hat mit Jeremia nichts zu thun. „Schändlich benahmen sie sich, denn sie verübten Greuel (die LXX lässt תּוֹעֵבָה aus und scheint עָשׂוּ für עָשׁוּ geraten zu haben), weder schämen sie sich, noch kennen sie Beschämung (sprich הַכָּלַיִם, nach späterer Orthographie für הַכָּלֵם 8 12), darum werden sie fallen unter den Fallenden“ — nicht im grossen Läuterungsgericht zum geretteten „Rest“ v. 9 gehören — „zur Zeit ihrer Heimsuchung werden sie straucheln, spricht Jahwe“. פְּקֻדָּתִים ist nicht unmöglich, da ein Stat. constr. auch einen Satz regieren kann: Zeit, wo ich sie heimsuche; da aber in diesem Fall das Futur. אֶפְקֹד näher läge, so ist פְּקֻדָּתָם nach 8 12 und der LXX herzustellen. Der Vers erinnert lebhaft an Ps 14 (53); die Schilderung und Drohung gilt wesentlich den Priestern, d. h. dem sadducäischen Priesteradel der späteren Zeit. Merkwürdig genug, dass die Ergänzer im B. Jeremia überall die Priester aufs Korn nehmen. Jer kann den Vers schon deshalb nicht geschrieben haben, weil das תּוֹעֵבָה in seinem Zusammenhang gar nicht motiviert ist, während die späteren Autoren mit diesem terminus aus der Kultsprache sehr bei der Hand sind; auch würde der Dichter der Skythenlieder nicht so allgemein von einer פְּקֻדָּה, Revision, Ahndung, reden; endlich schreibt Jer einen besseren Stil. In dem folgenden Gedicht,

6 16–21 sind nur die ersten Strophen einigermassen in Ordnung. **16**$^{a\,b}$ (bis עוֹלָם). *So sprach Jahwe: tretet Zu den Wegen und seht Und fragt nach meinen Pfaden, Den ewigen Pfaden!* Lies לִנְתִבוֹתַי נְתִבוֹת vgl. die LXX: τρίβους κυρίου (= יי); vielleicht würde sich auch empfehlen, דרכים וראו in רֹאשׁ דְּרָכִים zu verwandeln: tretet an den Scheideweg. Die ewigen Wege sind die, die immer als die rechten gegolten haben und gelten werden; das Richtige, das schlechthin Gute bleibt immer dasselbe und ist nicht dem Wechsel unterworfen, wie die Neigungen des Volkes, das bald Jahwe dient, bald ihn verlässt. Die Propheten sind nach ihrer eigenen Überzeugung durchaus konservativ. **16**$^{c\,d}$. *Und seht, was der gute Weg sei, Und gehet darauf, So findet ihr Ruhe für eure Seele — Doch sie sagten: wir gehen nicht!* Vor אֵי־זֶה ist nach der LXX wieder ein וּרְאוּ einzusetzen, für וְלֵכוּ wohl וְתֵלְכוּ zu schreiben, da der Stichos zu kurz ist. Mit dem Hinweis auf die wahre Ruhe für die Seele scheint Jer auf die trüge-

rischen Friedensversicherungen der Priester und Propheten anzuspielen; er giebt gleichsam die Antwort auf die Frage v. 14: wo ist Friede? Natürlich ist unter der Ruhe der Seele nicht die geistliche Zufriedenheit der Seele in Gott zu verstehen, sondern die Beruhigung des Gemüts gegenüber den Gefahren, die dem Volk drohen, wenn es sich nicht ändert, die aber beseitigt werden, wenn es wieder wie einst (2 2^b 3) die rechten Wege geht. Das Bild vom Wählen der Wege ist bekanntlich im Altertum beliebt (Herkules am Scheidewege; der breite und der schmale Weg). Aber Jahwes Mahnung half nicht **17**: *Und da bestellte ich Für sie Späher: Merkt auf den Ruf des Lärmhorns — Doch sie sagten: wir merken nicht auf.* Lies עֲלֵיהֶם und ferner, da וַהֲקִימֹתִי auf die Zukunft gehen würde: וְאָנֹכִי הֲקִימֹתִי. Männer wie Jeremia haben das Volk vor der Gefahr warnen müssen, die seit der Zeit drohte, wo es seine verkehrten Wege ging, aber es wollte den Schwarzsehern nicht glauben. V. 18 f. sind schwerlich von Jeremia. In v. 18 werden die Völker aufgefordert, zu hören, und eine Gemeinde (welche?), zu erkennen, „was in ihnen ist". Das ist ein Text von zweifelhafter Richtigkeit. Zwar das דְּעִי עֵדָה könnte man zur Not in דְּעוּ דָעָה verwandeln, wie Giesebrecht will, aber was soll der Ausdruck bedeuten: das, was in ihnen ist? Wenn damit auf die Sünden der Israeliten gezielt wird, so hat sich der Verf. doch sehr undeutlich ausgedrückt. Aber wenn man liest, dass den Israeliten die Missachtung der Thora vorgeworfen wird v. 19, so kann man kaum glauben, dass die Völker v. 18 aufgefordert werden, diese Sünde zu konstatieren. Nur dann ist diese Annahme erträglich, wenn der Ausdruck אֶת־אֲ֫שֶׁר בָּם eine Glosse ist, denn einem Glossator kann man immerhin zutrauen, dass er nicht so genau auf die Meinung des Autors achtet, und in der That fehlt der Ausdruck in der LXX. Dann muss man aber weiter mit Cornill der LXX auch darin folgen, dass die vorhergehenden Worte דעי עדה in רֹעֵי עֲדָרֵיהֶם oder vielleicht besser in רֹעֵי עֲדָר umzuwandeln sind. Wenn v. 18 an die Völker und ihre Könige nur die Aufforderung zu hören richtet, so schliesst sich auch v. 19 besser an, wo die Aufforderung an die ganze Erde ergeht. Hören soll die Welt, dass Jahwe Unheil bringen will über „das Volk da" als die „Frucht ihres Abfalls" — das מִשְׁבָּתָם der LXX ist ohne Zweifel dem מַחְשְׁבֹתָם des MT vorzuziehen (trotz 17 10 32 19). Dass die Explikation des Abfalls, die Verachtung der Thora und der Ungehorsam gegen das göttliche Wort nichts mit Jeremias Meinungen zu thun hat, braucht man nur auszusprechen; selbst wenn Jer dies Gedicht erst nachträglich, lange nach der Einführung der Thora, eingeschaltet hätte, würde er wahrlich die Verachtung der Thora zu allerletzt für den Grund des Untergangs angegeben haben — eher das blinde Vertrauen auf die Thora. Zu dem Waw apodosis in וַיִּמְאָסוּ s. Ges.-Kautzsch[26] § 143 d. Die Schlussstrophe **20** schliesst sich an v. 17 an: *Wozu denn für mich der Weihrauch, Der von Scheba kommt, Und das Würzrohr aus fernem Lande? Sie sind nicht süss mir.* הַטּוֹב v. 20^b fehlt in der LXX, verrät sich auch schon durch den Artikel als von junger Hand zugesetzt vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 126 w Fussnote 2. לְרָצוֹן ist ein term. techn. der späteren Kultsprache. Die Brandopfer und Schlachtopfer aber verderben geradezu den Effekt, den der Prophet erzielen will: ihr meint, sagt er, ihr habt nicht nötig,

die uralten, ewigen Pfade der Sittlichkeit zu gehen und auf die warnenden Stimmen meiner Propheten zu achten, ihr glaubt, neue Mittel gefunden zu haben, euch mir angenehm zu machen; wenn ihr mir Weihrauch aus dem fernen Saba (in Südarabien) und indischen Kalmus verbrennt, so müsse ich mich doch besonders geehrt fühlen und über meine sittlichen Bedenken hinwegsehen; aber eure neumodischen Zuthaten, so kostbar sie sein mögen, machen mir kein Vergnügen und wenden von euch das verdiente Unheil nicht ab vgl. 11 15. So bildet das Gedicht eine gute Fortsetzung zu dem vorhergehenden: Weihrauch und Kalmus sind nicht die rechten Arzeneien für das erkrankte Volk. Zugleich ist es eine vortreffliche Vorbereitung für das folgende Gedicht. Vorher bringt jedoch der Ergänzer in **21** noch ein „Darum", das, an sich überflüssig, sich nicht an v. 20, sondern an v. 18 19 anschliesst, denn wegen des Weihrauchs kann Jahwe dem Volke doch keine Steine zum Fallen in den Weg legen; auch würde ein Jeremia nicht so allgemein von מִכְשֹׁלִים reden; der Ausdruck stammt von Hesekiel (3 20).

6 22–26 ist ein Skythenlied von der alten Farbe. **22.** *So spricht Jahwe: ein Volk kommt Vom Nordland, Und ein grosser Schwarm regt sich Aus den Winkeln der Erde!* Am äussersten Rande der Erde, wo das erdumgürtende, mit dichtem Dunkel bedeckte Meer flutet, ist alles Fürchterliche, Unheimliche zu Haus, zumal im unbekannten Norden. **23**$^{a\,b}$. *Bogen und Wurfspiess hält es, Und grausam ist es,* [Es weiss von keiner Schonung], *Noch von Erbarmen.* Lies יַחֲזִיק וְאַכְזָרִי, ferner רַחֵם וְקוֹלוֹ (LXX). Der dritte Stichos ist ausgefallen und mag etwa gelautet haben: וְלֹא יָחוּם וְלֹא יַחֲמֹל. Ähnlich beschreibt ein späterer Dichter die Sinnesart der Meder Jes 13 18. **23**$^{c\,d}$ (von קוֹלָם oder vielmehr וְקוֹלוֹ an): *Und sein Schall braust wie das Meer, Und auf Rossen reitet es* (lies וְרֹכֵב), *Gerüstet wie ein Mann zum Sturm Auf dich, Tochter Zion.* כְּאִישׁ muss wohl heissen sollen: wie ein einziger Mann, einmütig. In dramatisch lebendiger Weise (vgl. zu v. 4 f.) lässt Jer die Bewohner Zions antworten **24**: „*Wir haben gehört sein Gerücht, Schlaff wurden unsere Hände, Angst hat uns erfasst, Wehen gleich der Gebärenden.*" So wird natürlich Zion erst dann sprechen, wenn die Skythen wirklich kommen. Übrigens sieht man, wie der Aufenthaltsort des Dichters auf die Dichtung einwirkt; in den Gedichten aus der Landschaft Cap. 4 gilt Zion als der Zufluchtsort des Landvolkes, in den jerusalemischen ist es selber das Ziel des Feindes. Jetzt spricht wieder der Seher **25**: *Geht nicht hinaus aufs Feld, Und auf der Landstrasse wandert nicht! Denn [siehe da] Schwert des Feindes! Grauen ringsum!* Das Qre תֵּצְאוּ und תֵּלְכוּ ist besser als das Ktib, vgl. auch die LXX, denn es handelt sich ja um Einzelne, die sich Geschäfts halber aus den Festungsmauern herauswagen möchten. לְאֹיֵב ist Umschreibung eines gen. qualit.: „Feindesschwert". **26.** *O mein Volk, gürte den Sack um, Wälze dich in der Asche, Trauer um den einzigen Sohn richte dir an, Bittere Klage!* Die Klage um den Tod des einzigen Sohnes ist die schwerste, am Tiefsten ins Herz greifende, daher ein Bild für den bittersten Schmerz vgl. Amos 8 10 Sach 12 10; die LXX liest übrigens an allen drei Stellen יָדִיד: Klage um den Geliebten. Der Satz v. 26^{b}: „denn plötzlich wird der Verwüster über uns kommen" ist augenscheinlich ein Citat;

das Gedicht ist mit v. 26a abgeschlossen. Der erste Teil des Gedichts ist 50 41–43, von einigen Änderungen abgesehen, mit allen Textfehlern wörtlich abgeschrieben. Im folgenden Gedicht,

6 27–30, wozu vielleicht noch 7 28 gehört, fasst Jeremia die Erfahrungen, die er bis dahin in seiner jerusalemischen Wirksamkeit gemacht hat, zusammen. Der Text ist zum Teil heillos verderbt und ist von den Alten nicht mehr recht verstanden. In der ersten Strophe **27 28a** (bis סוררים) redet Jahwe den Jer an: *„Als Metallprüfer setzte ich dich in mein Volk, Als Goldprüfer, dass du erforschest Und prüfest ihren Wert, Allen Kaufwert ihres Goldes.“* Statt מִבְצָר ist jedenfalls מְבַצֵּר, als Synonymum zu בָּחוֹן, auszusprechen. Für דַּרְכָּם schlage ich עֲרָכָם vor, denn der Prophet kann nicht plötzlich von seinem Bilde abspringen, um so weniger, als er es nachher weiter fortsetzt; der umgekehrte Schreibfehler findet sich Hiob 28 13. Ganz unverständlich ist der Anfang von v. 28. Nach dem MT wäre zu übersetzen: sie sind alle abgewichen zu den Widerspenstigen — wer sind da die Widerspenstigen, zu denen alle abgewichen sind? Dass סָרֵי Partic. von סָרַר sein könnte, ist höchst unwahrscheinlich, da die Form סוֹרְרִים darauf folgt. Aber überhaupt kommt nicht blos dieses Urteil, sondern jedes Urteil ganz unerwartet, man sollte auch hier die Fortsetzung des göttlichen Auftrages und des gewählten Bildes erwarten, speciell eine Parallele zu עֲרָכָם. Ich lese daher: כָּל־מֶכֶר סְגוּרִם für כלם סרי סוררם. Jeremia ist unter das Volk gesetzt, um das Gold zu untersuchen, als das es sich anbietet, ähnlich wie ein Goldschmied die Erzstufen, die Gold- und Silberbarren zu untersuchen bekommt, die im Verkehr als Zahlungsmittel angeboten werden. Was ist nun das Resultat? **28b c 29a**: *Sie gehen mit Bleistücken, mit Erz Und mit Eisen sie alle; Wohl versengt sich, wer sie erhitzt, am Feuer, Es bleibt lauter Blei.* רָכִיל, Verleumdung, wäre in diesem Zusammenhang lächerlich, aber selbst dann, wenn man die „Widerspenstigen“ stehen liesse, unpassend, weil viel zu speciell; lies dafür בְּדִיל. Die beiden Wörter am Schluss von v. 28: sie sind verderbt, sind eine höchst unnütze und triviale Glosse. In v. 29 lese ich מַפִּיחָם מֵאֵשׁ und sodann עֹ תִּתָּם (מ und ת sind zweimal zu schreiben): wenn der Metallscheider seine Sache recht gut machen und durchaus etwas Gold entdecken will, so schmelzt er das Erz möglichst gründlich, vielleicht sieben Mal (Ps 12 7), in seinem Tiegel oder Thonofen. Aber hier, sagt Jer, würde alles nur Blei sein und bleiben, und wenn sich auch der Schmelzer an dem fürchterlichen Feuer versengen liesse. נָחַר ist kein Qal („schnauben, wiehern“), sondern Perf. Niph. von חָרַר, brennen (Ex 24 11). הָלַךְ c. accus., gehen mit etwas, vgl. z. B. Joel 4 18. **29b 30.** *Vergebens hat der Schmelzer es geschmelzt, Feingold löst sich nicht ab, Zu verwerfendes Geld nennt man es, Denn Jahwe verwirft es.* Lies צֹרֵף צָרָפוֹ. Für רָעִים, das nicht einmal dann passen würde, wenn der Dichter das Bild aufgegeben hätte, schlage ich כֶּתֶם vor. Am Schluss von v. 29 ist נְתַק (vgl. auch die LXX) zu lesen, das ו mag an den Anfang von v. 30 gehören. כֶּסֶף steht allgemein im Sinne von Geld, Zahlungsmittel, als welches das unedle Erz angeboten war. Und zwar war es Jahwen angeboten; ihm bot man nach dem vorhergehenden Gedicht Weihrauch und Kalmus an, statt die sittlichen Forderungen der Jahwereligion zu

erfüllen, statt Zucht anzunehmen und wahr zu sein, wie es 7 28 f. heisst, in welchen Versen wir wahrscheinlich den Abschluss unseres Gedichts zu sehen haben.

Cap. 7 1—8 3.

Wenn man jenen Diaskeuasten folgen wollte, die den hebräischen Text — der griechische weicht ab — in die gegenwärtige Form gebracht haben, so müsste man Cap. 7—10 zusammennehmen, als eine Predigt, die der Prophet am Tempel gehalten hätte. Aber der Inhalt dieser Capitel entspricht dieser Zumutung ganz und gar nicht, denn er ist nichts weniger als einheitlich und giebt sich keineswegs überall als eine Predigt oder überhaupt als Rede. Zunächst erhalten wir 7 1–15 eine Tempelrede Jeremias, die nämlich, die er nach Cap. 26 am Anfang der Regierung Jojakims hielt, dann folgt v. 16–20 eine Eröffnung Jahwes an den Propheten über Dinge, die im Lande passieren und die mit dem Inhalt jener Tempelrede nichts zu thun haben, darauf v. 21–26 wieder eine Tempelrede Jeremias. Der MT hat diese disparaten Stücke dadurch mit einander verbunden, dass er in v. 1 2 27 alles als Anweisung Jahwes an Jeremia hinstellt; aber dadurch wird nur eine scheinbare formale Einheit erzielt, die Verschiedenheit des Inhalts nicht verwischt und obendrein uns eine sonderbare Vorstellung von dem Verkehr zwischen Jahwe und dem Propheten zugemutet. Die LXX hat diese Klammern noch nicht. Ist schon dieser in Prosa geschriebene Teil v. 1–27 nicht einheitlich, so erst recht nicht das Folgende. In v. 28 29 erhalten wir poetische Fragmente, in denen man Jeremias Art und Geist erkennt, sofort darauf eine prosaisch gehaltene Gottesrede über das Tophet bei Jerusalem v. 30–32 und im Anschluss daran v. 33—8 3 eine Weissagung über das Geschick der Könige, Priester u. s. w., die samt und sonders dem Gestirndienst ergeben gewesen sein sollen. Der grosse Abschnitt 8 4—9 21 ist, abgesehen von den unvermeidlichen kleinen Zusätzen der Bearbeiter, jeremianisch. Dagegen ist 9 22—10 16 wieder so fremdartig, dass der grösste Teil davon schon längst als unecht erkannt worden ist. In 10 17–25 ist Echtes mit Unechtem vermischt.

Es kann also durchaus nicht die Rede davon sein, dass Cap. 7—10 als formale oder gar als sachliche Einheit gelten dürfte. In Wahrheit steht die Sache so, dass in diesen vier Capiteln die Ergänzer — nicht einer, sondern mehrere — sich grössere Einschaltungen zwischen und in die jeremianischen Gedichte gestattet haben als bisher. Wären die kritischen Arbeiten schon abgethan und ihre Resultate anerkannt, so sollte man die Dichtungen Jeremias aus diesem wunderlichen Gemenge herauslesen und dann die Zusätze der Späteren für sich studieren; so aber müssen wir uns schon von Vers zu Vers durch das mixtum compositum hindurcharbeiten. Da 7 1—8 3 zwar keine schriftstellerische und sachliche Einheit bildet, aber doch, abgesehen von den eingestreuten jeremianischen Brocken in 7 28 29, ganz und gar Midrasch ist, so nehmen wir diesen Abschnitt für sich. Von dem Eingang

7 1 2 hat die LXX nur den kurzen Satz aus v. 2: Höret das Wort Jahwes, ganz Juda! Da sich kein Grund ausfindig machen lässt, warum sie das Übrige fortgelassen haben sollte, so kommt der Eingang im MT ebenso wie der in 2 1 2a auf Rechnung des jüngeren Diaskeuasten. Man sieht ja auch sogleich, dass er ihn einfach aus 26 1 ff. herübergenommen hat, natürlich mit kleinen Differenzen. Hätte er ihn selbständig gebildet, so würde er vermutlich geschrieben haben: וַיְהִי דְבַר יי אֵלַי. So aber hält er es nicht einmal für nötig, eine Zeitangabe hinzuzufügen, steht es ja doch in Cap. 26 zu lesen, dass die nachfolgende Tempelrede in den Anfang der Regierung Jojakims fällt. In v. 2 schreibt er בְּשַׁעַר בֵּ יי statt חֲצַר 26 2 und bringt sich dadurch in einen kleinen Widerspruch mit seiner eigenen Fortsetzung, die von den Thoren in

der Mehrzahl redet (wie 22 2). Für das einfache דַּבֶּרְתָּ 26 2 schreibt er natürlich wie 2 1 das pompöse קְרָאתָ, predige!

7 3–15 bringt nun die Tempelrede, die Jer nach Cap. 26 in der ersten Zeit Jojakims gehalten hat. Beim Durchlesen dieser Rede fällt einem zweierlei auf: einmal, dass sie einen grossen Grundgedanken enthält, den nicht leicht ein späterer Bearbeiter geschaffen hätte, zum andern, dass die Ausführung sehr schwach ist. Das Rätsel ist ja aber schon durch das Vorhandensein von Cap. 26 gelöst. Der Grundgedanke stammt aus Baruchs Biographie des Jeremia und damit von Jeremia selber, der ihn wirklich einmal öffentlich am Tempel ausgesprochen hat. Die kurze Angabe Baruchs hat unseren Midraschisten angeregt, eine vollständige Rede über das Thema auszuarbeiten. Man könnte fragen, warum er die Rede nicht in Cap. 26 hineingesetzt hat. Das hat er, wie mir scheint, deshalb nicht gethan, weil ursprünglich das Buch Baruchs nicht mit den דִּבְרֵי יִרְמְיָהוּ verbunden war, letztere vielmehr mit Cap. 25 abschlossen. Der Ergänzer wollte weniger einen Beitrag zu der Geschichte Jeremias, als ein דְּבַר יהוה liefern, das seine Zeitgenossen zu ihrer Erbauung und Belehrung lesen, aus dem sie vor allem lernen sollten, unter welchen Bedingungen allein der Tempelbesuch gestattet und heilbringend ist.

3. Zuerst eine feierliche Einleitung mit vollem Gottesnamen (in der LXX fehlt allerdings das „Zebaoth"). Wenn die Juden „ihre Wege und Thaten" gut machen, die rechte Richtung innehalten und recht leben, die Bedingungen erfüllen, die Ps 15 24 3 ff. Jes 33 15 f. weiter ausgeführt sind, dann will Jahwe sie „wohnen lassen an diesem Ort." Der Ausdruck „dieser Ort" ist bei den Ergänzern sehr beliebt, hat aber etwas Schillerndes an sich, sodass der Leser meist nicht recht weiss, ob der Tempel (bei dem man auch „wohnen" kann s. zu Ps 15 1) oder Jerusalem oder gar das Land Juda gemeint ist. Der Verf. denkt als nachexilischer Jude, für den Jerusalem an Bedeutung weitaus das Land überwiegt (vgl. Ps 87), wohl zunächst, wie der Ausdruck „Ort" selber nahe legt, an die heilige Stadt (vgl. v. 12), rechnet aber, wie v. 7 zeigt, das gelobte Land gewissermassen als Anhängsel mit dazu. Viel mehr als Anhängsel war das kleine Gebiet, das die Juden besassen, nicht; mochte es auch einen Vorrang vor den übrigen „Wohnungen Jakobs" (Ps 87) haben, so hatte es doch eben für die nachexilischen Juden nur eine Bedeutung wegen der heiligen Stadt, die es umschloss. Diesen heiligen Ort zu besitzen, ist für die Judenschaft natürlich von allergrösster Wichtigkeit, nicht blos darum, weil Jahwe ihn den Vätern gegeben hat (v. 14), sondern weil er die einzige Stätte ist, wo Jahwe selber „unter den Menschen wohnt", seitdem er Silo aufgegeben hat (Ps 78 60). Aber man soll sich nicht einbilden, dass man dieses Besitzes absolut sicher sei, soll sich **4** nicht „darauf verlassen" (5 17), dass „dies der Tempel Jahwes ist", dass Jahwe diesen Ort, weil er ihn nun einmal zu seinem Wohnsitz gewählt hat, auch unter allen Bedingungen sich erhalten und schützen müsse. הֵמָּה kann man zur Not damit erklären, dass der hêkāl, selbst ein zusammengesetztes Gebäude, von anderen heiligen Baulichkeiten umgeben war, aber die Ergänzer haben eine Vorliebe für diesen unbestimmten Plural. Übrigens haben natürlich nicht blos die nachexilischen Juden, sondern auch die Zeitgenossen Jeremias, zumal seit der deuteronomischen Reform, in der blossen Existenz des Jahwetempels eine sichere Garantie ihres Wohlergehens erblickt, meint doch ein Hananja, dass sogar um der geraubten Tempelgefässe willen die erste Deportation (unter Jojachin) wieder rückgängig werde gemacht

werden. **5**[a]: sondern lebt und handelt recht, wiederholt nur v. 3[a]. **5**[b] ist Vordersatz, der mit **6**, wo er fortgesetzt ist, enger hätte verbunden werden sollen. „An diesem Ort“ — als sei das Vergiessen unschuldigen Blutes in Jerusalem schlimmer als anderswo. Solche allgemeinen Predigten sind recht nach dem Sinne der theologischen Bearbeiter, vgl. 22 3, wo fast dasselbe zu lesen steht. לְרַע לָכֶם: euch selbst zum Schaden (vgl. v. 19); seit dem Deuteronomium lieben es diese Prediger, den Nützlichkeitsstandpunkt in der Religion einzunehmen; die Rücksicht auf das niedrige geistige Niveau ihres Publikums mag mit zu diesem Vorwiegen des populären Eudämonismus beigetragen haben, doch verfügen die Schriftsteller selber selten über eine tiefere Auffassung von der Religion. Das אַל vor תִּשְׁפְּכוּ ist auffällig: ist das Sätzchen vom Blutvergiessen vielleicht erst aus 22 3 nachgetragen? **7** ist Nachsatz zu v. 5[b] 6. Wenn die Juden korrekt leben, so giebt es kein Exil. „Von Ewigkeit zu Ewigkeit“ war offenbar eine dem Autor sehr geläufige Phrase für „auf immer“, deren erste Hälfte hier nicht sonderlich gut passt. **8** variiert v. 4. Zu הוֹעִיל, Nutzen schaffen, vgl. 2 8; zu dem לְ von לְבָלְתִּי das לְמַעַן v. 10 19. In **9 10** ist v. 9 Vordersatz; der Inf. abs. steht pathetisch für das Verb. fin.: was, ihr stehlt u. s. w. und dann kommt ihr (zu dem „kommen“ s. zu 2 7). Die Vergehen werden, wie es scheint, teilweise nach dem Dekalog aufgezählt. Die Epigonen lieben die Übertreibung, die Tempelbesucher sollen die gemeinsten Verbrechen begangen haben. Solche Übertreibungen, die sich leicht in der Rhetorik der Predigt einstellen, verraten, dass der Autor nicht im Stande ist, die Wirklichkeit mit charakteristischen Strichen zu zeichnen; er hält sich an seinen Katechismus und gerät, wenn er Wirkung erzielen will, in ein falsches Pathos, in die Kapuzinerrede. Ganz in der Art des Deuteronomiums ist der Hinweis auf die „anderen Götter, die ihr nicht kennt“, d. h. die nicht nationale, sondern ausländische Gottheiten sind; die deuteronomischen Theologen suchen auf alle Weise das Selbstgefühl, um nicht zu sagen, die nationale Eitelkeit des Volkes anzustacheln. Der Ausdruck v. 10: „über dem mein Name genannt ist“, bezeichnet Personen (15 16) oder Sachen als dem göttlichen König angehörig, etwa wie wir den Ausdruck „königlich“ oder gewisse Abzeichen, Wappen u. dgl., verwenden. Der Autor findet ihn offenbar sehr eindrucksvoll und pompös, denn er braucht ihn gleich v. 11 und v. 15 wieder. Angesichts des mit Jahwes Namen geschmückten Tempels glauben sich die Judäer geborgen. Das נִצַּלְנוּ, wir sind gerettet, möchte ich doch nicht mit Ewald und Cornill in נַצְּלֵנוּ, rette uns, verwandeln, da die ganze Rede sich gegen die falsche Meinung richtet, der Tempel Jahwes verbürge schon die Rettung und man habe nichts mehr zu befürchten. Der Schlusssatz: לְמַעַן u. s. w. wäre eigentlich nach v. 9 nicht mehr nötig, aber der Stil ist ja überhaupt nichts weniger als präcis. Das bei den Deuteronomisten sehr beliebte לְמַעַן drückt hier ganz ähnlich wie unser: um nun diese Greuel zu thun, scheinbar den Zweck, in Wirklichkeit aber nur den begleitenden Umstand aus: und thut dabei solche Greuel. **11.** *Ist denn das Haus, das meinen Namen trägt, eine Räuberhöhle in eueren Augen geworden?* seht ihr den Tempel als einen Schutzort für Räuber und Mörder an? (citiert Mk 11 17 u. s. w.). *Auch ich, seht, habe es gesehen, spricht Jahwe,*

gesehen, was ihr für Leute seid, dass ihr stehlt, tötet, die Ehe brecht u. s. w. Der zweite Satz ist fast zu lakonisch, da man sich das Objekt zu dem רָאִיתִי erst suchen muss, auch erst durch die Fortsetzung **12** darüber belehrt wird, dass das Verbum noch einen Nebengedanken mit ausspricht: gesehen habe ich es und werde euch danach behandeln. Schriftsteller von geringerer Begabung pendeln oft zwischen zu grosser Weitschweifigkeit und zu grosser Kürze hin und her. Jahwe hat schon einen früheren Tempel, dessen Besucher ähnlich geartet waren, wie die des Zionstempels, vernichtet. Der Stil ist wieder unbehilflich und breit in v. 12 und die in ihm vertretene Anschauung jedenfalls nicht die der vordeuteronomischen Zeit und vielleicht auch nicht die des Jeremia, stimmt aber genau mit der von Ps 78 überein: zuerst hat Jahwe einen und zwar seinen einzigen Wohnsitz in Silo (hier שִׁילוֹ, v. 14 26 9 שָׁלוֹ, 26 6 שִׁלֹה geschrieben) gehabt, denn dort war die Jahwelade; dann hat er Israel d. h. Nordisrael oder Joseph, wie es Ps 78 heisst, verworfen, indem er veranlasste, dass die Jahwelade von den Philistern gefangen genommen und deren Priesterschaft ausgerottet wurde (I Sam 4 2 27–36); die Jahwelade war dann nach der späteren Ansicht (s. zu Ps 132) längere Zeit verschwunden, wurde von David wieder entdeckt und folgte ihm auf den Zion, der jetzt an die Stelle Silos trat. Der Autor scheint jüngeren Ansichten (Ps 78!) auch darin zu folgen, dass er die Degradation Silos nicht blos auf das Verschulden Elis und seiner Söhne, sondern auf die „Bosheit“ des ganzen Volkes Israel d. h. Nordisrael zurückführt. Er weiss, wie man richtig gefühlt hat, mehr als was in I Sam erzählt wird, aber nicht, weil er die alte Quelle, aus der I Sam 2—4 genommen ist, noch vollständig besessen hätte, sondern weil sich der jüngere Midrasch dieser Geschichten angenommen und sie mit Hilfe der Kombination und der freien Phantasie vervollständigt hat. Vom Schicksal des Steintempels zu Silo spricht er übrigens eigentlich nicht, mindestens nicht deutlich; es ist möglich, dass die Philister ihn zerstört haben, doch kann man das mit unserer Stelle nicht beweisen. Kein Prophet aber der älteren Zeit spricht von dem Tempel der Jahwelade, sei es dem silonischen oder dem jerusalemischen, so, als ob er der einzige Ort wäre, wo Jahwes „Name“ wohne, d. h. wo Jahwe, der selber im Himmel wohnt, auf Erden seine vollgültige Vertretung habe und die Opfer entgegennehme, auch die älteren Historiker wissen nichts von einem einzigen Wohnsitz Jahwes auf Erden; erst das Deuteronomium hat diesen Satz ausgesprochen und ins Leben eingeführt. Ob Jer in dieser Beziehung so ganz auf das deuteron. Dogma eingegangen ist, das wissen wir nicht, aber es ist nicht sehr wahrscheinlich, jedenfalls kann man nach ihm (Cap. 29) überall zu Jahwe beten, selbst im fremden Lande. Freilich wird dadurch nicht ausgeschlossen, dass auch für ihn, wie schon für Jesaia und sogar für Amos (Am 1 2), der Zion die alles andere weit überragende Gottesstätte ist, die einst auch die aus ihrem Exil zurückgekehrten Israeliten wenigstens an den grossen Festen aufsuchen werden (31 6). Und darin geht unser Autor sogar auf Baruch (Cap. 26) und damit auf Jeremia selber zurück, dass er hier die beiden Tempel zu Silo und auf dem Zion und ihr Geschick miteinander in Parallele bringt. Er hat eben nur den kurzen Bericht Baruchs frei verwertet und erweitert und

dadurch der Tempelrede Jeremias eine Farbe gegeben, die sie in Wirklichkeit nicht gehabt hat. Nun eine langatmige Drohung v. 13–15. In dem begründenden Vordersatz **13** vergisst der Autor ganz und gar, dass er im Anfang der Rede gesagt hat, wenn die Judäer sich gut hielten, so werde das Exil nicht eintreten; hier ist plötzlich die v. 9 aufgezählte Reihe von bösen Thaten Grund genug, um den Untergang als gewiss hinzustellen. Das begreift sich leicht, wenn wir hier einen nachexilischen Schriftsteller vor uns haben. Das Exil war ja wirklich erfolgt, der Tempel zerstört, also sind genügende Ursachen, nämlich Sünden des Volkes, dagewesen, und der Satz v. 3 war nur eine Wendung abstrakter Rhetorik, die in einer richtigen Predigt nicht gut fehlen konnte und die höchstens die späteren Leser für sich selber brauchen konnten. Von יַעַן hangen ausser dem Infin. auch die folgenden Verba fin. ab, in die der hebr. Stil gern den Infin. übergehen lässt. Die Infin. abss. הַשְׁכֵּם וְדַבֵּר dienen zur Näherbestimmung von אֲדַבֵּר: früh aufstehend und redend, vom frühen Morgen an redend, also beständig durch die Propheten wirkend (vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 113 s). Diese Redensart wird uns noch oft begegnen, ebenso der weitere Satz: „und (weil) ich euch rief und ihr nicht antwortetet“, der beweist, dass der Verf. den Tritojesaia (Jes 65 12) kennt. **14 15** ist Nachsatz: es soll Jerusalem und seinem Tempel ergehen wie Silo, und die Judäer sollen ebenso „von Jahwes Angesicht weggeworfen“, ins Exil verstossen werden wie ihre Brüder, die Nordisraeliten (streiche nach der LXX mit Hitzig u. a. das erste כָּל־). Jer spricht in seiner älteren Zeit, wohl auch in den ersten Jahren Jojakims, noch nicht vom Exil, wenn auch von der Wegschleppung vieler Bewohner durch die Skythen; die Bearbeiter sprechen immer davon. In dem folgenden Abschnitt

7 16–20 steht plötzlich Jeremia nicht mehr im Tempelvorhof vor „ganz Juda“, sondern irgendwo sonst vor Jahwe, und der Verf. dieses Abschnittes hält es nicht einmal für nötig oder hat es vergessen, ein: „Jahwe sprach zu mir“ davor zu setzen. Ob daraus zu folgern ist, dass hier eine andere Hand schreibt, das ist die Frage; man kann den Ergänzern eine solche Unachtsamkeit, eine solche Gleichgültigkeit gegen die Pflicht, sich und dem Leser die Situation zu vergegenwärtigen, durchaus zutrauen; sie sind so sehr darauf erpicht, ein דְּבַר יהוה nach dem anderen zu producieren, dass sie sich um die geschichtliche Unterlage herzlich wenig kümmern. Die Schilderung des Kults der Himmelskönigin in v. 16 könnte leicht zu der Annahme verführen, wir hätten es hier mit einem Augenzeugen zu thun. Das ist freilich in gewissem Sinne auch richtig, obgleich der Verf. wahrscheinlich mehrere Jahrhunderte nach Jeremia lebt: er hat aber das Sachliche in seiner Gottesrede aus Baruchs Leben Jeremias, diesmal aus Cap. 44, geschöpft. mag übrigens ja auch solche Kultfeiern aus eigener Anschauung kennen. Überhaupt knüpfen die Ergänzer viel öfter an Baruchs Biographie als an Jeremias Dichtungen an; erstere war ihnen leichter verständlich. Der Anfang

16 ist fast identisch mit 11 14 (vgl. 14 11). In **17** macht Jahwe den Jeremia auf etwas aufmerksam, was dieser doch selbst beobachten konnte und auch wirklich nach Cap. 44 beobachtet hat, wenn auch erst in Ägypten; die ähnliche Anknüpfung in 3 6 ist freilich noch ungeschickter. Fraglich ist übrigens wohl, ob der von Jahwe nachher beschriebene Kult wirklich „in den Städten Judas und den Gassen Jerusalems“, also im ganzen Lande, geübt wurde; Jeremias eigene Schilderungen lassen das durchaus nicht vermuten, die

eben angeführte Phrase gehört zu dem stehenden Inventar des Sprachschatzes der Ergänzer und Verallgemeinerungen und Übertreibungen zu ihren rhetorischen Mitteln. Aus der Beschreibung des Dienstes der Himmelskönigin **18** ersieht man, dass die Weiber die Hauptrolle dabei spielten vgl. 44 15 ff. und dass er besonders in den niederen Ständen Aufnahme gefunden hatte, denn von Dienerschaft ist keine Rede. Die Kinder müssen erst das Brennmaterial zusammenlesen, gewiss nicht „in den Gassen Jerusalems", sondern in der Landschaft (vgl. dazu Jes 27 11), und die Väter zünden das Feuer an; inzwischen kneten die Weiber den Teig für die der Göttin geweihten Kuchen. Die Punktatoren wollen von einer Königin des Himmels nichts wissen, sie denken bei ihrem מְלֶאכֶת = מְלֶאכֶת (Stat. constr. von מַלְאָכָה) an das Heer des Himmels vgl. Gen 2 1 2, wie denn auch die LXX an unserer Stelle ἡ στρατιὰ τοῦ οὐρανοῦ übersetzt; aber kann man sich vorstellen, dass die Landbevölkerung sämtlichen Gestirnen auf einmal ein Fest gefeiert habe? Richtiger übersetzt die LXX 44 17 dasselbe Wort mit βασιλίσσα = מַלְכַּת, wie daher auch hier zu punktieren ist. Welche Göttin gemeint ist, das wissen wir nicht; jedenfalls war es eine Gottheit, deren himmlisches Symbol in den Kuchen nachgebildet werden konnte. Denn wenn auch die Angabe 44 19, dass sie bestimmt gewesen seien לְהַעֲצֵבָהּ, sie abzubilden, erst von jüngerer Hand zugesetzt sein mag, da sie in der LXX fehlt, so wird sie doch richtig sein, da die alte Welt in solchen Dingen nicht willkürlich verfährt. Die Kuchen haben die Mondform gehabt wie die athenischen σελῆναι, wenn die Himmelskönigin mit der Hörnerastarte identisch gewesen sein sollte, oder die Sternform, wenn ihr vielleicht der Stern Venus geheiligt war. וְהַסֵּךְ, auch 44 17–19 immer nur in dieser Form des Inf. abs. mit ו (s. Ges.-Kautzsch[26] § 113 z), giebt wohl die begleitende Handlung an: wobei man libiert; durch den hinzugesetzten Dativ „anderen Göttern" verrät aber der Autor, dass die ihm obliegende Aufgabe, seiner Quelle genau zu folgen, vor seiner theologischen Neigung zur Verallgemeinerung nicht zu ihrem Recht kommen kann. Es ist doch klar, dass „andere Götter" nicht hierhergehören, dass also der Verf. nicht mit dem von 44 15 ff. identisch, dass er eben ein Ergänzer ist. In לְמַעַן wieder die Absicht statt der Folge wie v. 10. הַכְעִים ist ein beliebter Ausdruck der Späteren, auch der Psalmdichter. **19** ist so unglücklich stilisiert und passt so schlecht in den Zusammenhang, dass man ihn für einen Zusatz erklären müsste, wenn das Übrige von einem guten Schriftsteller herrührte. „Sich selber kränken sie zum Zweck der Schande ihres Angesichts" — das ist doch ein fürchterlicher Stil. Und wenn v. 18 gesagt ist, dass sie Jahwe kränken, wenn ihnen v. 20 für die Kränkung der grimmigste Zorn in Aussicht gestellt wird, wie kann dann v. 19 geleugnet werden, dass sie Jahwe kränken? Offenbar hat הַכְעִים in v. 18 und 19 einen verschiedenen Sinn: dort heisst es „zum Zorn reizen", hier „Leid verursachen"; aber der Verf. hat nicht das Geschick, ein gutes rhetorisches Wortspiel herauszuarbeiten, hat auch vielleicht in seinem Predigteifer das Mangelhafte des gewählten Ausdrucks nicht bemerkt. Die unglückliche Einstreuung des נאם־י in eine Rede Gottes haben wir seit 1 8 bei diesen Predigern im Prophetenkleid schon oft gefunden. Weil Jahwe wirklich gekränkt ist, ergiesst er nun **20** in tobender

Rede seinen Grimm „über (lies עַל für אָל) diesen Ort, über die Menschen und über das Vieh und über u. s. w.“ Solche Kraftworte lieben die Ergänzer; darin ist Hesekiel ihr Vorbild. וְלֹא תִכְבֶּה steht wohl absichtlich statt des gewöhnlichen וְאֵין מְכַבֶּה (4 4): Gottes Zornesglut kann nicht von einem andern zum Erlöschen gebracht werden, sondern muss von selbst aufhören. Ein Jeremia hätte sich einer solchen Ausmalung des göttlichen Zornesergusses nicht mit diesem pathetischen Behagen hingegeben.

7 21–26 stellt wieder ohne weitere Vermittlung den Jeremia dem Volk am Tempel gegenüber: je nachdem sie eine neue Anregung durch die Lektüre der Biographie Baruchs empfangen, schreiben die Ergänzer ein neues „Wort Jahwes“ und bringen es unter, wo es nach flüchtigem Augenschein anzubringen ist. Dieser Abschnitt ist, wie bekannt, eine der wichtigsten Perikopen im B. Jeremia geworden, seitdem man entdeckte, dass die ältere Zeit die pentateuchische Opfergesetzgebung noch nicht kennt. Welche Autorität für diesen Satz kann wichtiger sein als die des Jeremia! Der Abschnitt beginnt auch mit so markigen Worten, dass man gern an Jeremia als seinen Verfasser denken möchte. Aber schon bald geht er in ein verschwommenes, weitschweifiges Gerede über, und man entdeckt mit Staunen, dass der Verf. nicht einmal den Faden der Rede festhalten, nicht einmal die Zuhörer der Rede Jeremias sich recht vorstellen kann und ein Schriftsteller von sehr niedrigem Range ist. Es ist wahrscheinlich, dass irgend ein Wort in Barachs Leben Jeremias den Anstoss zur Abfassung dieser neuen Tempelrede gegeben hat, aber dies Wort geht vermutlich nicht über v. 21^{b} hinaus, soweit es auf direkte Benutzung ankommt; und wenn es wahrscheinlich ist, dass auch in v. 22 23 eine Äusserung Jeremias zu Grunde liegt, so ist das bei der allgemeinen deuteronomischen Ausdrucksweise dieser Verse doch auch nicht gewiss. Man darf nicht vergessen, dass sich auch in spätester Zeit immer wieder Stimmen erheben, die über das Opferwesen ungünstig urteilen, die den Zweifel daran aussprechen, ob Jahwe Opfer verlangt habe, die mindestens die innere Frömmigkeit weit über das Opfer stellen (vgl. Ps 40 7 ff. 51 18 19); daher ist es an sich nicht unmöglich, dass der Autor von sich aus den Satz gewagt habe, Opfer seien nicht nötig und von Jahwe nicht befohlen, konnte er sich dabei doch auf manche Stelle in den älteren Propheten stützen. Es scheint also, dass man Jer 7 21 ff. nur mit einem Vorbehalt als ein Zeugnis des Propheten Jeremia über die zu seiner Zeit vorhandene Opfergesetzgebung benutzen darf und dass man vorsichtiger handelt, wenn man diese Stelle als einen Beweis dafür ansieht, dass auch in späterer Zeit manche dem Opferkultus skeptisch gegenüberstanden. Der pompöse Eingang des MT

21 lautet in der LXX ganz schlicht: so spricht Jahwe, und das wird das Ursprüngliche sein. *Schlagt eure Brandopfer zu eueren Schlachtopfern und esset Fleisch*, d. h. esset künftig nicht blos die זְבָחִים, sondern auch die עוֹלוֹת. Dieser Satz könnte auf Baruch und damit auf Jeremia zurückgehen, denn er nimmt Bezug auf die Opfersitten der älteren Zeit. Wenn Opfer dargebracht werden, wandert ein Stück von dem Opfertier oder bei grossen Opfern ein ganzes Tier (oder mehrere) auf den Altar (עוֹלָה, eigentlich part. fem. von עָלָה, das auf den Altar steigende), das übrige wird von den Opfergästen verzehrt. Für diese war das Fleischessen ein seltener, darum grosser Genuss; oft arteten solche Opferschmäuse in wüste Orgien aus, wo man sich übermässig voll ass und trank vgl. Jes 28 8 22 13. Jahwe verzichtet, sagt Jer mit schneidendem Sarkasmus, auf den ihm gewidmeten Anteil, die עוֹלוֹת, damit ihr euch doppelt voll essen könnt. In der nachexilischen Zeit tritt das Essen der Opferteilnehmer ganz zurück, und es ist fraglich, ob diese damals die זְבָחִים ganz verzehrten und ob noch Opferschmäuse von der alten Art möglich waren. An

sich besagt v. 21 eigentlich nicht, dass Jahwe überhaupt nichts von Opfern wissen will; man könnte den Ton auf das Suffix legen: euere Opfer lehne ich ab, von rechtschaffenen Menschen nähme ich sie gern an. Allerdings würde der Vers schon damit in Widerspruch zu der mittelpentateuchischen Gesetzgebung treten, wo das Brandopfer selbst dann, wenn es von einem Privatmann dargebracht, als Gott angenehm gilt, wenn es nur korrekt dabei zugeht, und wo das ständige Brandopfer eine absolute Einrichtung ist, auf die Gott unter keinen Bedingungen verzichtet und verzichten kann. Aber wenn auch v. 22 f. in irgend einer Form auf Jeremia zurückgeht, so hat das Suffix „euere" Opfer vielmehr den Sinn: die Opfer, die ihr von euch aus bringt, die ihr erdacht habt, die ich nicht gefordert habe. Das liegt schon in dem כִּי **22**: esst eure Opfer nur selbst auf, *denn ich habe eueren Vätern, als ich sie aus dem Ägypterland führte* (lies הוֹצִיאִי mit Qre), *nichts gesagt noch geboten in Sachen des Brand- und Schlachtopfers.* Hier wird, mag Jeremia oder der spätere Autor reden, mit dürren Worten verneint, dass von Jahwe Opfergesetze erlassen sind. Es ist klar, dass mit dem Ausdruck „an dem Tage, wo ich u. s. w." jene Zeit bezeichnet werden soll, wo Jahwe das Volk Israel selbständig machte und ihm seine Gesetze und Einrichtungen gab. Das ist aber die Zeit des Mose überhaupt. Die Apologeten, die um jeden Preis das Alter der pentateuchischen Opfergesetzgebung retten wollen, haben die sonderbarsten Auskünfte ersonnen, um an diesem unzweideutigen Satz vorbeizukommen. Sie haben das Wort יוֹם im buchstäblichen Sinne „Tag" gefasst, als ob Jeremia oder sonst einer den närrischen Gedanken hätte aussprechen können, alles, was nicht am Auszugstage selber, sondern erst später am Sinai und in den Niederungen Moabs von Gott geboten ist, das gilt nicht, das darf man verwerfen. Man hat ferner in den Ausdruck עַל־דִּבְרֵי, der übrigens auch 14 1 die einfache Bedeutung „in Betreff, wegen" hat, den Sinn „in Anlass von" und den Gedanken hineingekünstelt: Jahwe habe die Opfergesetze nicht um ihrer selbst willen gegeben, sie seien nicht der eigentliche Anlass und Zweck des göttlichen Redens und Gebietens gewesen, als ob die mittelpentateuchischen Gesetze mit ihren „ewigen Satzungen" sich mit dieser christlichen Umdeutung vertrügen und als ob ein solches Sophisma dem Ton und Charakter unserer Rede entspräche. Jeremias Gegner würden ihm übrigens geantwortet haben: jedenfalls sind die Opfer geboten, nicht wir, sondern du bist abtrünnig von Jahwe, denn du willst das Brandopfer profanieren. Es ist ja doch keine akademische Disputation über Mittel und Zweck, die hier dargestellt wird, sondern ein Angriff Jeremias auf eine öffentliche Einrichtung von allererstem Range; wenn er da sagt, Gott habe der Opfer wegen überhaupt keine Gebote gegeben, so muss er wissen, was er sagt. Das gilt auch gegen den schlechtesten aller gemachten Einwände: Jeremia übertreibe hier in rhetorischer Weise, spreche eine absolute Verneinung aus, die er gar nicht so meine. Er sagt, man solle die Brandopfer selber essen, Gott habe ihretwegen kein Gebot gegeben: hat er geglaubt, Gott habe doch solche Gebote gegeben (wie sie thatsächlich im Pentateuch stehen), so hat er erstens die Unwahrheit ausgesprochen und sich zweitens eine klägliche Blösse gegeben, da ihn jeder mit dem Hinweis auf seinen wirklichen

Glauben auf den Mund schlagen konnte. Auch Amos sagt 5 25, die Israeliten hätten die vierzig Jahr in der Wüste unter Mose nicht geopfert und setzt sogar voraus, dass selbst seine Gegner das zugeben werden: auch da haben Apologeten behauptet, Amos sage das zwar, glaube aber das Gegenteil davon, er spreche eben im Affekt; ähnlich verfährt man mit Jes 1 10 ff. Mch 6 6–8. So müssen die Propheten die Unwahrheit sagen, nur damit die Gesetze des späteren Judentums, deren sich das Christentum sofort entledigte, als alt und göttlich gelten können. In einem Punkt drückt sich unser Autor anders aus als Amos (5 25) und Jesaia (1 12): er setzt nicht voraus, dass jeder wisse und glaube, die Opfergesetze sind nicht von Gott gegeben; dieser Satz steht hier als die Behauptung eines Propheten, der die herrschenden Anschauungen verwirft. Übrigens liegt in dem Satz nicht gerade der Gedanke, dass Jahwe unter keinen Umständen Opfer annehmen würde, auch solche nicht, die ihm ein Noah oder Elia darbrächte, sondern nur der, dass Jahwe sie nicht befohlen habe. Gehört v. 22 in irgend einer Form dem Jeremia an, so versteht man von hier aus seine Behauptung 8 8, der Griffel der Schriftgelehrten habe die Thora zur Lüge gemacht; sie haben schriftliche Gesetze gegeben, die von ihnen unwahrer Weise von Gott abgeleitet werden. Was alles in dem Deuteronomium, das er gekannt haben mag, oder in den Kommentaren der Schriftgelehrten über Jahwes Opferforderungen zu lesen war, das wurde von ihm nicht anerkannt, das galt ihm als ein willkürliches Produkt der Buchmänner. Jeremia hat die Erzählungen der alten Volksbücher von den Opfern eines Abel, Noah, Saul, David, Elia u. s. w. ohne Zweifel gekannt und an ihnen keinen Anstoss genommen, aber den Theorien der Deuteronomiker hat er feindlich gegenüber gestanden. Er hat ja die vordeuteronomische Zeit und die Einführung des Deuteronomiums erlebt; er konnte das Alte und das Neue unterscheiden, auch ohne dass er gelehrte Kritik im modernen Sinne anwandte, er war ein Prophet und Manns genug, um ein selbständiges Urteil über das zu haben, was an der neuen Bewegung von Gott war und was von den Menschen. Insbesondere zeigt 8 8 f., dass er nicht gewillt war, sich von den ihm persönlich bekannten Koryphäen der neuen Richtung und ihren Schriften imponieren zu lassen; er hatte selber Jahwes Wort und kannte seinen Willen. Die Fortsetzung **23**: „vielmehr folgendes Wort habe ich ihnen geboten“ u. s. w. bestätigt mit ihrem klaren Gegensatz gegen das „Reden und Gebieten wegen Brand- und Schlachtopfers“, dass v. 22 jede Äusserung Gottes über die Opfer ausschliesst; sie fällt im Übrigen aber durch ihren allgemeinen, farblosen Charakter und deuteronomischen Stil merklich gegen den Anfang, besonders gegen v. 21 ab, als wenn dem Autor die Quelle versagt hätte und er nun auf seine eigenen schwachen Kräfte angewiesen wäre. Man soll Jahwes Stimme gehorchen, die nach v. 25 durch Prophetenmund spricht, man soll „gehen auf allen Wegen“, die Jahwe gebieten wird; lies entweder כָּל־דֶּרֶךְ oder nach der LXX כָּל־הַדְּרָכִים. Leider ist das ein ganz abstraktes, formales Gebot, das uns über den eigentlichen Charakter der Jahwereligion, wie der Autor sich ihn denkt, durchaus im Dunkeln lässt. Man kann ja vermuten, dass der Verf. die Moral im Auge hat, aber er sagt es jedenfalls nicht. Er setzt augenscheinlich

die nötige Kenntnis bei dem Leser voraus, aber das sollte er doch gerade in diesem Fall nicht thun, wo „dieses Wort“ den Gegensatz zu den verneinten Opfergeboten bringen muss. Ein solches Verfahren kennzeichnet den predigenden Epigonen, der seinen Hörern schon so und so oft seinen Katechismus vorgetragen hat. Da der Verf. dieses Stückes auch v. 1–15 geschrieben hat, so dürfen wir auf v. 9 verweisen: Jahwes Wege sind, dass man nicht stiehlt, tötet u. s. w. und keinen Götzendienst treibt. Zum Schluss das beliebte לְמַעַן יִיטַב der Deuteronomisten. Wie eine Entgleisung nimmt sich die Fortsetzung v. 24–26 aus; einmal in das Fahrwasser des deuteron. Predigtstils gelangt, lässt sich der Verf. willenlos treiben, ohne an sein eigentliches Thema v. 21 22 zu denken. Was sollen denn hier die Väter **24** mit der von den Späteren so gern geschilderten „Starrheit ihres Herzens“? Wenn noch ausgeführt wäre, dass die nachmosaischen Generationen von sich aus jenen Opferdienst begründet hätten, von dem Jahwe nichts wissen will! Aber das will der Satz: „sie wandten sich ab und nicht herzu“ ganz gewiss nicht sagen, der zielt ohne Zweifel hauptsächlich auf die angebliche Abgötterei der Väter vgl. zu v. 30, überhaupt auf die Übertretung des Dekalogs. בְּמַעֲצוֹת ist Variante zu בִּשְׁרִרוּת, ersteres Wort fehlt in der LXX. Ob man in **25** die erste Hälfte mit der LXX zum Vorhergehenden oder mit dem MT zum Folgenden zieht, macht keinen erheblichen Unterschied. In v. 25b ist entweder יום יום, Tag für Tag, zu schreiben oder das יום als Dittographie der beiden vorhergehenden Konsonanten zu streichen. Die Propheten sind hier wie v. 13 die Prediger des Dekalogs, des „Zeugnisses“ (עֵדוּת). In **26** hätte nun offenbar der Verf. statt der 3. pers. die zweite anwenden müssen. Der Prophet thut ja, als wenn seine Zuhörer während seiner Rede verschwunden wären! Der Ausdruck „bis zu diesem Tage“ v. 25 liess doch erwarten, dass er nun von dem gegenwärtigen Geschlecht sprechen wollte, um so mehr, als nur dadurch die Wiederholung der Phrasen: nicht hören, das Ohr nicht neigen, einigermassen motiviert wäre und erträglich würde. Und wer sollen denn die sein, die es „ärger gemacht haben als ihre Väter“? Nimmt man an, wie man logischer Weise muss, es seien die Väter vom Auszug aus Ägypten bis zu den „ihr“ v. 25, wer sind dann die Väter dieser Väter? Diese Konfusion beweist, dass wir hier nicht einen guten Schriftsteller vor uns haben, sondern einen recht schlechten, dass er seine Rede am Schreibtisch gemacht hat und nicht im Stande gewesen ist, die angenommene Situation: Tempelrede des Jeremia an die Juden seiner Zeit, festzuhalten, dass er endlich die Zeitgenossen Jeremias, die er natürlich v. 26 im Sinne hat, als Leute längst vergangener Zeit, über die man im erzählenden Ton spricht, zu betrachten gewohnt, selber also ein spätlebender Jude ist.

7 27–29 bietet zwei echte Jeremiastrophen dar (von וְאָה v. 28 an); das Übrige stammt von den Diaskeuasten und ist in einer längeren und einer kürzeren Form überliefert. Letztere lautet nach der LXX vgl. den Anfang von **27** so: וְדִבַּרְתָּ אֲלֵיהֶם אֶת־הַדָּבָר הַזֶּה. Die längere Form im MT, die man dem Verf. der Zusätze in v. 1 2 zuzuschreiben haben wird, bringt noch eine Wiederholung von v. 13b und muss dann in **28** noch einmal ein paar einleitende Worte bringen. Der Diaskeuast, der ja übrigens, soweit es sich um die kürzere Form handelt,

mit dem einen oder anderen Ergänzer, etwa mit dem Verf. von v. 16–20 (wenn dieser von dem Verf. der beiden Tempelreden zu unterscheiden ist) identisch sein mag, fasst die vorhergehenden Reden als Instruktion Jahwes an Jeremia auf. Von den beiden Jeremiastrophen scheint mindestens die erste, in v. 28, noch zu dem Gedicht 6 27–30 zu gehören: *Das ist das Volk, das nicht hörte Auf die Stimme Jahwes seines Gottes! Und nicht nahm es Zucht an, verschwunden ist Treue aus ihrem Munde.* Lies שְׁמַע (wegen אֱלֹהָיו), vielleicht auch לָקַח, und streiche וְנִכְרְתָה, alles nach der LXX; ferner ist aus Gründen der poetischen Diktion und der Metrik der durch Dittographie entstandene Artikel vor אֱמוּנָה zu entfernen. Zu v. 28b vgl. 5 2 3. Weniger sicher ist mir, ob auch die zweite Strophe **29** noch zu demselben Gedicht zu ziehen ist; v. 29b scheint das allerdings zu empfehlen: *Scher ab dein Haupthaar und wirf es hin Und erhebe die Klage, Denn verworfen hat Jahwe und verstossen Das Geschlecht seines Zorns.* מָאַס scheint auf 6 30 zurückzuschlagen. Die בַּת־עַמִּי soll das thun, was ein Weib bei einem Todesfall thut. Sie soll sich das Haar abschneiden und hinwerfen — wohin, wird nicht gesagt. Ursprünglich hat die Leidtragende ohne Zweifel ihr Haar dem Toten hingeworfen und damit geopfert, sich selber aber dadurch mit ihm für immer körperlich-geistig verbunden vgl. noch zu 16 6 7. Aber hier geht das nicht an, weil das Geschlecht des Zorns noch lebt, wenn es auch infolge seiner Verwerfung so gut wie tot ist. Die Totenklage, die hier, wie es scheint, das Weib Israel über die gegenwärtige Generation anstimmen soll, singt 31 15 die Ahnmutter Rahel. עַל־שָׁפָיִם (LXX: עַל־שְׁפָתַיִם) ist Glosse eines Lesers (nach 3 21); die Stätten des Lokalkults passen aber nur in einen Zusammenhang, wo von diesem Kult vorher gesprochen ist, während Jer seit seiner Übersiedelung nach Jerusalem es vielmehr mit dem verkehrten Jahwekult zu thun hat. Ob in dem Worte דּוֹר eine Andeutung liegt, dass künftige Generationen ein besseres Los zu erwarten haben? Der Abschnitt

7 30—8 3 lässt sich an v. 29 (nicht an v. 28) anschliessen, und das כִּי im Anfang ist wohl auch so gemeint. Aber ein geistiger Zusammenhang existiert nicht zwischen v. 29 und v. 30 ff., sondern nur mit der Ergänzerarbeit v. 1–27. Wer v. 1–15 21–26 einerseits und v. 16–20 andererseits verschiedenen Bearbeitern zuschreibt, wird v. 30 ff. mit v. 16–20 zusammenstellen; aber es ist nach meiner Meinung möglich, mit der Annahme eines einzigen Autors für alle vier Abschnitte auszukommen, und jedenfalls bildet v. 30 ff. auch eine gute Fortsetzung von v. 26 („sie haben es ärger getrieben als ihre Väter").

30. Die Judäer haben ihre Scheusale sogar in den Tempel gebracht! Diese Angabe stützt sich wohl vor allem auf II Reg 21 5 7 vgl. 23 4 ff., vgl. ausserdem Hes 8. Sie haben damit, wie es in der Sprache der Deuteronomisten heisst, gethan, was in „Jahwes Augen böse ist", haben von Jahwe verbotene Ketzerei getrieben und Jahwes Haus „verunreinigt". Jeremia scheint von diesen Dingen nichts zu wissen; er hätte z. B. 11 15 wohl Anlass gehabt, sie zu erwähnen. Ich fürchte, dass die Angaben in II Reg stark übertrieben sind. **31.** Das וּבָנוּ (statt וַיִּבְנוּ) lässt sich vielleicht aus der Absicht der Aufzählung erklären: und sie haben gebaut u. s. w. Lies בָּמַת nach der LXX, denn es hat in dem Einen Thal doch wohl nur Eine Thophetbama gegeben. Das Thal Ben-Hinnom, nach irgend einem früheren Besitzer so genannt, lag

südlich vom Westhügel Jerusalems. Statt תֹּפֶת spricht die LXX jedenfalls besser Ταφεθ aus; das Wort hat nur durch die rabbinische Aussprache, die es mit תֹּפֶת von תָּפַף, anspeien, vgl. Hi 17 6 kombiniert, einen hässlichen Sinn bekommen, ist aber an sich harmlos und bedeutet, etwa in der Aussprache תָּפֶת, dasselbe was תָּפְתָּה Jes 30 33, nämlich eine Feuerstätte (von שָׁפַת) als Opferstätte, vgl. den Gebrauch von אִר und תַּנּוּר Jes 31 9. Auf dieser bâma, welches Wort eigentlich „Höhe", hier aber wie oft (z. B. Hes 16 16) nur ein kleines Heiligtum bedeutet, verbrennen die Judäer Knaben und Mädchen, und zwar dem Jahwe, da sonst die Bemerkung: „was ich nicht geboten habe und was mir nicht in den Sinn gekommen ist" unverständlich wäre (nach 32 35 allerdings dem Melech, nach 19 5 dem „Baal"). Dem Jahwe dargebrachte Menschenopfer werden ja schon durch Mch 6 6 7 als möglich erwiesen; die Unglückszeiten, die seit Sanheribs Einfall über Juda hereinbrachen, haben Hand in Hand mit der zunehmenden Verrohung des misshandelten Volkes die finstere Vorstellung von der Schicksalsmacht, die nur durch Blutopfer zufrieden zu stellen ist, geschaffen, die man in alter Zeit nicht kannte. In **32** ist die erste Hälfte leicht verständlich: es wird eine Zeit kommen, wo der Name (Thophet und) Thal ben Hinnom vergessen wird über dem neuen Namen „Thal der Erwürgung"; höchstens kann man an der Ursprünglichkeit von וְ תֹּפֶת zweifeln. Es sollen so viel Judäer in diesem Thal abgeschlachtet werden, dass der neue Eindruck den alten Namen verdrängt; wer das Blutbad anrichtet, wird nicht gesagt. Der Verf. dieses Satzes scheint noch keine Ahnung zu haben von der Rolle, die der Name Ge-Hinnom, Gehenna, in den Vorstellungen der späteren Zeit spielte (vgl. Jes 66 23 f.). Dagegen weiss ich mit v. 32b nichts anzufangen. Man erklärt: das Thophet wird künftig ein Begräbnisplatz sein, weil sonst kein Raum dafür da ist, und das mag wirklich der Sinn des Satzes sein. Aber was soll das heissen? warum soll sonst kein Platz für die Leichen vorhanden sein? Wenn es noch hiesse: עַד־אֵין מָ, bis kein Raum mehr ist, nämlich im Thophet selber! Aber auch dann bliebe noch ein weiterer Anstoss, dass nämlich gleich hinterher ausgeführt wird, die Leichen sollen — nicht begraben, ja sogar die Begrabenen wieder aus ihren Gräbern gerissen werden. Kann selbst ein untergeordneter Schriftsteller so widerspruchsvolle Sätze in Einem Atem aussprechen? Ich glaube daher, dass v. 32b später eingesetzt ist, dass hier auf die wirkliche Verwendung der Thophetstätte in späterer Zeit Bezug genommen wird, die auch die LXX veranlasst hat, das Wort „Thal" mit Begräbnisplatz wiederzugeben (vgl. 2 23). Auch der Ausdruck בְּתֹפֶת (statt בַּגַּיְא) möchte für die Annahme der Interpolation sprechen. Im Anschluss an v. 32a fährt **33** fort: die Leichen dieses Volks werden unbegraben den Aastieren verfallen, sodass die Strafe noch über den Tod hinaus währt. Keiner wird die Aastiere schrecken (vgl. dazu das Gegenteil II Sam 21 10 ff.), keiner also auch den Toten die Ehren erweisen, ihnen Speisen aufs Grab setzen, ihnen ein Licht brennen. Diese Drohung findet sich im B. Jer öfter (16 4 19 7 34 20). Ebenso die Wendungen in **34**: jeder Wonnelaut, die Stimme von Bräutigam und Braut soll verschwunden sein (16 9 25 10 u. s. w.). „In jener Zeit", heisst es in Cap. 8 weiter **1**, wird „man" — wer eigentlich? — sogar die

Gebeine der Könige, Fürsten, Priester, Propheten und Bürger Jerusalems aus Licht bringen (das Ktib וְיוֹצִיאוּ mit Waw apodosis vgl. 7 32 ist ebenso gut wie das Qre) — die Aufzählung wie 1 18 4 9 u. s. w. Dass dann **2** die Totenknochen der Sonne, dem Mond und den Sternen, den Wesen, denen die Lebenden gehuldigt haben, ausgebreitet werden sollen, hängt mit jener Neigung für das Symbolische zusammen, die das Altertum im Kult und im Recht überall kundgiebt; ausserdem sollen wohl die Götter, für die nun die Knochen wie Weihgeschenke daliegen, als Ungötter hingestellt werden. Die Häufung der Verben אָהַב, עָבַד u. s. w. verrät den Predigerstil der Ergänzer; nur wenn man sich diese Relativsätze rasch hervorgesprudelt denkt, wird eine solche Häufung erträglich (ähnlich ist es mit jener Aufzählung). Die bisherigen Drohungen, schon schlimm genug, werden noch überboten durch den Schlussvers **3**: wohin Jahwe die von dem bösen Geschlecht Übergebliebenen verjagt haben wird, überall wird ihnen der Tod wünschenswerter sein als das Leben. Später (Cap. 24 u. s. w.) wird diese Drohung dahin präcisiert, dass die mit Jojachin weggeführten Juden zwar ganz gut wegkommen und nachher nach Jerusalem zurückkehren, der Rest aber und besonders die nach Ägypten geflohenen Juden ein elendes Dasein haben und verderben sollen. Das הַנִּשְׁאָרִים in v. 3^b ist irrtümliche Wiederholung aus v. 3^a und nach der LXX einfach zu streichen. Auch das נְאֻם־יי צ׳ fehlt in der LXX.

Jetzt folgen wieder echte Jeremiastrophen, und zwar lehrt der Inhalt, dass wir mit ihnen abermals in der Zeit weiterschreiten. Denn jetzt hören wir zum erstenmal etwas vom Deuteronomium und den Folgeerscheinungen der Reform, kommen also über das Jahr 621 hinaus. Wahrscheinlich ist sogar das Deuteronomium schon mehrere Jahre in Kraft gewesen, als die Lieder in

Cap. 8 4—9 21

niedergeschrieben wurden. Denn schon giebt es Schriftgelehrte, die auf ihre aus der Thora geschöpfte Weisheit stolz sind, ja sie haben schon mit ihrer Feder „die Thora zur Lüge gemacht", haben also schon allerlei über die Thora geschrieben. Andererseits aber scheint die Schlacht von Megiddo noch nicht geschlagen zu sein und der skythische Sturm noch bevorzustehen. Man setzt also wohl am besten diese Lieder in das zweite Jahrzehnt des 7. Jahrhunderts. Das erste Gedicht,

8 4—7 ist vom Diaskeuasten mit einer Einleitung versehen, die im MT etwas weitläufiger ist, als in der LXX. Die erste Strophe in **4 5**^{a} lautet: *Fällt man und steht nicht wieder auf? Oder kehrt, wer sich abkehrte, nicht wieder her? Warum bleibt dies Volk abgekehrt In beständiger Abkehr?* In v. 4^b muss man aus metrischen Gründen nach der LXX שָׁב לֹא für יָשׁוּב וְלֹא schreiben, das offenbar durch v. 4^a beeinflusst ist. In v. 5^a ist ירושלם nach der LXX zu streichen und שׁוֹבֵב oder vielleicht besser שָׁב zu lesen. Das Part. Niph. נִצַּחַת kommt nur hier vor. Der Prophet würde es begreifen, Jahwe würde es verzeihen, dass das Volk sich einmal verirrte, aber es sollte dann doch zur Besinnung kommen, wieder aufstehen, wieder zurückkehren; was Israel thut, ist wider die Vernunft und die Natur. **5**^{b} **6**^{a}. *Sie halten fest am Truge, Weigern sich umzukehren; Horchte ich und hörte hin, Unwahr reden sie.* Die Strophe wiederholt die in den jerusalemischen Liedern öfter ausgesprochene

Klage über die Verlogenheit des Volkes (5 2 3 7 28). לֹא־כֵן heisst einfach Lüge, Unehrliches. Unklar ist, wer „hinhorcht“ v. 6a; der Ergänzer, der v. 4a vorsetzte, rät selbstverständlich auf Jahwe, aber viel eher spricht Jer im eigenen Namen, als der Metallprüfer, zu dem ihn Jahwe bestellte (6 27). 6b–c. *Keiner bereut seine Schlechtigkeit, Sagend: was habe ich gethan! Jeder läuft umher in seinem Rennen, Wie ein Ross im Kampfe.* Das erste Distichon charakterisiert die religiöse und sittliche Gleichgültigkeit, mit der das Volk darauflos lebt, unbekümmert darum, ob es Jahwe gefällt oder nicht. Im zweiten Distichon ist statt שָׁב nach der LXX שָׁט zu lesen und dazu der ähnliche Ausdruck רַדְנִי 2 31 zu vergleichen, auch das Bild von der hin und her rennenden Kamelstute 2 23; lies ferner mit der LXX מִרְצָתוֹ, obwohl zur Not auch das plural. Suffix angeht. Das „strömende Ross“ im letzten Stichos ist ein Unsinn. Von einem Heere kann man sagen, dass es daherströmt oder überflutet, nicht aber von einem einzelnen Ross, und selbst wenn man es könnte, so würde das hier nicht passen. Wahrscheinlich ist auch dies Wort nur aus שָׁט entstanden, dann aber wohl am Besten als Randkorrektur für שָׁב anzusehen. מִלְחָמָה am Schluss ist doch wohl besser als das מִצְהֲלָתוֹ der LXX. Ein Ross springt im Handgemenge wie toll hin und her — man muss sich natürlich ein antikes Schlachtbild mit den Schlachtwagen ehrgeiziger Helden vergegenwärtigen —, fürchtet sich vor nichts, rennt alles über den Haufen: so rennt und hastet auch der Städter in seinem Kampf ums Dasein, scheut sich nicht vor Gott noch Menschen, achtet weder Sitte noch Recht, lügt und betrügt und giebt sich zügellosem Genuss hin. So ist der Eindruck, den die Hauptstadt auf den Priestersohn vom Lande macht. Aber wie sehr sticht diese Art zu charakterisieren von der polternden Predigt der Ergänzer ab, die, wenn sie sich nicht auf ihr Lieblingsthema, den angeblichen Götzendienst, beschränken, nur an der Hand des Dekalogs einige grobe Verbrechen dem ihnen thatsächlich ganz unbekannten vorexilischen Volk nachzusagen wissen! Jer macht die Jerusalemer nicht schlimmer als sie sind; was er von ihnen sagt, lässt sich durchweg auf alle grösseren Städte anwenden. 7a–b. *Selbst der Storch am Himmel Kennt seine Zeiten, Turtel, Schwalbe und Kranich halten inne Die Zeit ihrer Heimkehr.* Diese Strophe erinnert uns an den Anfang des Gedichts, speciell an v. 4c. Die Zugvögel gehen wohl, aber sie kehren wieder. „Am Himmel“ ist ein poetischer, aber sinnvoller Zusatz, der übrigens auch bei den anderen Vögeln hinzuzudenken ist: die Tiere der freien Luft folgen den heilsamen Geboten der Natur, obwohl sie, frei von aller Beaufsichtigung, jene übertreten könnten; sie bleiben ihrem Lande treu, Israel allein ist untreu, kehrt zu Jahwe nicht zurück. Zu diesem Bilde hat eine jüngere Hand in 7c eine Deutung hinzugefügt, die aus 5 4 f. entlehnt ist und jedenfalls nicht in den Text hineingehört, denn es handelt sich hier nicht um die mangelnde Kenntnis der von Jahwe verlangten Sittlichkeit, sondern um den mangelnden Willen, um das Fehlen des inneren religiösen Triebes, der die Israeliten immer wieder so zu Jahwe hinziehen sollte, wie es jene Tiere zur Heimat zieht. עָגוּר muss irgend ein Wandervogel sein, nach der Pesch. und dem Targ. ist es der Kranich; die LXX übersetzt das Wort mit στροῦθία, dessen Bedeutung auch nicht recht

klar ist (nachträglich ist die Transskription αγουρ hinzugesetzt, dann aber in ἀγροῦ „verbessert“ vgl. Giesebrecht). Zu dem Suffix von בְּאָנָה s. Ges.-Kautzsch[26] § 91 f. Mit diesem prächtigen Bilde schliesst das Gedicht, sich zum Anfang zurückwendend, wirkungsvoll ab. Das folgende Gedicht

8 8–13 ist eins der wichtigsten im Buch Jeremia. 8. *Wie könnt ihr sagen: wir sind weise, Und Thora besitzen wir! Fürwahr, zur Lüge hat sie gemacht Der Lügengriffel der Buchmänner.* Im ersten Distichon streiche ich יהוה, das den Stichos überfüllt und zum Verständnis nicht nötig ist; der Ausdruck wird auch für mein Gefühl charakteristischer, pathetischer, wenn es fehlt. Thora haben wir! wir wissen, was Jahwe will, wissen, wo, wie und was wir zu opfern haben, was „recht ist in Jahwes Augen“, was wir zu thun haben, um seine Geneigtheit und Hilfe zu gewinnen; wir sind jetzt selber klug genug, um der Belehrungen eines Jeremia nicht zu bedürfen. Jer muss solche Zurückweisungen oft zu hören bekommen haben. Wenn man unter der Thora an sich noch die Unterweisung der Priester im alten Sinne, die mündliche Belehrung über Fragen aus der דַּעַת יהוה, Fragen betreffs der Opfer u. dgl. verstehen könnte, wie sie 18 18 Jes 1 10 gemeint ist, so liegt eigentlich schon in dem Ausruf: Thora haben wir, dass es sich um etwas Neues handelt, um etwas, was von jetzt an die Autorität eines Propheten völlig in Schatten stellt. Und dieser Eindruck wird vollends bestätigt durch das zweite Distichon: es ist eine Thora, die schriftlich vorliegt, in einer Form, die den סֹפְרִים zu verdanken ist (הִנֵּה ist wohl zu streichen; עָשָׂה ist im Sinne von עָשָׂה zu verstehen, s. Ges.-Kautzsch[26] § 91 e). Das Wort סֹפְרִים, eigentlich Schreiber vgl. 36 23, bedeutet hier jedenfalls nicht die blossen Abschreiber, sondern Schriftsteller, Männer des Buches, solche, die die Thora zu Buch bringen oder sich mit geschriebener Thora befassen. Die Thora aber, die hier gemeint ist, diese neue, wunderweise Thora, muss mit dem Deuteronomium im Zusammenhang stehen, ist mit ihm unter einem Vorbehalt identisch. Ein Vorbehalt ist deswegen notwendig, weil wir durchaus nicht wissen, wie das Deuteronomium aussah, als Jeremia diese Strophen niederschrieb, wie weit es mit dem Buch, das wir heute besitzen, übereinstimmte. Denn unser Deuteronomium ist ja kein Buch aus einem Gusse; manches von dem, was es enthält, ist erst nach Jer hinzugekommen, manches kann aber auch wieder herausgenommen sein, vielleicht gerade auch solche Dinge, die den Jer hier zu dem scharfen Wort vom Lügengriffel der Buchschreiber veranlasst haben. Freilich liesse sich denken, dass Jer gegen manche deuteronomistische Arbeit und Aufstellung hier Protest einlegen will, die wir jetzt noch in und ausser dem Deuteronomium lesen. Die Buchmänner machten sich, wie bekannt, bald daran, auch andere Bücher in den Kreis ihrer Arbeit hineinzuziehen und mit ihren Zusätzen zu versehen. Jeremia wird z. B. jenen alten Rechtsspiegel, den wir jetzt in Ex 20 24–23 finden, noch in seinem alten Zustand gekannt und mag schon erlebt haben, wie jene Schriftsteller ihn ihren Erwerbungen hinzufügten und zu einem Sinaigesetze machten. Ihm konnte ferner als Priesterssohn und Kenner der früheren Zustände nicht entgehen, wie schon zu 7 22 bemerkt wurde, dass die Deuteronomisten, sobald sie ihre kultische Theorie vom Einen Heiligtum in die ältere Zeit übertrugen,

diese vergewaltigten und mit Unerlaubtem auch Erlaubtes, Altehrwürdiges, durch die Namen der Patriarchen und grossen alten Propheten Geheiligtes in den Bann thaten. Aber besonders ist ein Punkt, der schon in den Schlussbemerkungen zu 2—4 4 berührt wurde, hervorzuheben. Jer hat schon, bevor das Deuteronomium auftauchte, im Geist der alten Propheten, gegen die gänzlich ausgearteten Lokalkulte den Kampf aufgenommen. Aber nirgends spricht er die Meinung aus, dass Jahwe die Lokalkulte als solche verboten und den Tempelkult allein geboten habe. Welchen Eindruck hat es nun auf ihn gemacht, als plötzlich das Deuteronomium erschien? Hat er in ihm vorbehaltlos das Wort Jahwes gesehen? Zu Jer sind die Boten des Königs nicht gegangen, als es darauf ankam, die Göttlichkeit des neuen Buches durch Prophetenmund bestätigen zu lassen! Und wie merkwürdig selten spricht Jer über das Buch und über die Reform! Wäre unsere Stelle nicht, so könnte man denken, er habe die Reform gar nicht miterlebt oder sie absichtlich ignoriert. Und diese einzige Stelle ist feindlich! Das lässt sich nur so erklären: der Gedanke, dass die Lokalkulte von der Jahwereligion abführten, lag schon lange in der Luft, war schon durch die prophetischen Schriftsteller des 8. Jahrh.s deutlich ausgesprochen, und Jer war als junger Mann ganz von ihm erfüllt. Aber Amos, Jesaia u. s. w. wie auch Jer waren überhaupt auf das Opferwesen nicht gut zu sprechen und glaubten entweder, dass Jahwe das Volk in Trümmer schlagen wolle oder dass das Volk in innerer Umkehr zu ihm zurückkehren müsse. Nun traten einige Männer mit einem Gesetz hervor, das die Lokalkulte durch Gewalt beseitigen und den Opferkult am Tempel dafür einsetzen wollte. Sie nannten sich nicht, sie stellten sich, vielleicht weil sie die Ideen eines Jeremia, Uria und mancher Gesinnungsgenossen kannten, hinter die Autorität des gewaltigen Mose. Scheinbar gingen sie auf dasselbe Ziel los, wie Jeremia, auf die Reinigung der Jahwereligion, in Wahrheit verstanden sie es doch ganz anders. Während Jer unter dem מִשְׁפַּט יהוה die Herrschaft der Sittlichkeit verstand, kamen jene bald zu einem System von מִשְׁפָּטִים, die zum Teil ganz anders gemeint waren, nämlich als Satzungen über das korrekte Opferwesen. War das etwas wesentlich Neues, konnte ein Mann wie Jeremia darin ein ausreichendes Heilmittel für den Schaden der Zeit erblicken? War das nicht ein „Säen unter die Dornen"? Marti mag etwas zu weit gegangen sein mit der Behauptung, Jer sei kein Anhänger der deuteronomischen Reform gewesen, aber im tiefsten Grunde hat er Recht, Jer lebt in einer anderen Welt und hat einen anderen Geist als jene Theologen. Ihm gilt es als Lüge, wenn diese „Weisen" von dem Wert des „Tempels Jahwes" schwärmen, wohl gar das Heil des Volkes mit den Tempelgefässen verknüpft sehen (28 3) und behaupten, seit der Reform dürfe man von Jahwe „Frieden" erwarten — wo doch Jahwe selber dem Jer die dunkle Zukunft gezeigt hat; ihm gilt diese Einschläferung des Gewissens des Volks noch mehr als Lüge, als alles, was die deuteronomistischen Federn in der Vergewaltigung der alten Geschichte geleistet haben. 9. *Zu Schanden werden die Weisen, verwirrt, Ja, werden gefangen! Das Wort Jahwes verachten sie, Und worin haben sie Weisheit?* Das erste Distichon klingt wie ein volkstümliches Sprich-

wort: man sollte sich doch nicht so viel auf die eigene Klugheit verlassen, sind doch schon so oft die klugen Leute jämmerlich mit ihrer Weisheit zu Fall gekommen und haben sich selbst dem Spott ausgesetzt. Aber jene Gelehrten des Gesetzes, fährt das zweite Distichon fort, sind auf ihre Thoraweisheit so eingebildet, dass sie das wirkliche Wort Jahwes, nämlich das Wort der Propheten, verachten zu dürfen glauben. In der That haben jene ersten Theologen, die die Geschichte der biblischen Religion kennt, wider Willen sofort den tiefen Gegensatz ans Licht gestellt, der zu allen Zeiten zwischen der Inspiration und der Gelehrsamkeit, zwischen dem lebendigen Drang der schöpferischen Geister nach vorwärts und dem Bestreben der Epigonen und der nachahmenden Laien besteht, auf den Errungenschaften einer früheren Zeit auszuruhen, das Wort eines Meisters als einen toten Schatz zu behandeln, als ein Idol, das nichts Neues, Besseres neben sich vertragen kann. Es ist recht eigentlich die Tragödie der Religion, dass der tote Prophet den lebenden tötet. Die Gedanken der älteren Propheten, eines Amos, Hosea, Jesaia, sind es, die die deuteronomistischen Theologen in ein System zu bringen glaubten, und ihretwillen musste Jer zum Märtyrer werden. Die Sopherim wollten etwas haben, was sie mit ihrem Verstand beherrschen konnten, etwas Rationales, das sich begreifen und über das sich disputieren liess (Dtn 30 11–14), darum war ihnen das Dareinreden der ewig irrationalen Inspiration unbequem und verhasst. Ja, was haben sie denn für eine Weisheit, fragt Jeremia. Die Antwort scheint auszubleiben, in Wirklichkeit ist sie aber doch da, nämlich in v. 13. Schon deswegen ist der Abschnitt **10—12**, der einfach 6 12–15 wiederholt, an dieser Stelle unpassend. Aber die Drohungen, die er ausspricht, und die verurteilende Charakterzeichnung der Gegner gehören schon an sich nicht in eine Disputation über die Frage, ob das prophetische Jahwewort oder die Thoraweisheit den Vorzug verdiene. Die LXX hat den Abschnitt nicht (ihr v. 10 ist doch wohl erst nachträglich zugesetzt). **13.** Die Antwort auf die Frage v. 9 lautet: *Giebts zu ernten von ihnen? spricht Jahwe — Da sind keine Trauben am Weinstock Und keine Feigen am Feigenbaum, Und das Laub ist welk!* Für אָסֵיפֵם ist אֲסִיפָם auszusprechen nach der LXX: ihre Obsternte, die Ernte von ihnen. אָסֹף kann zur Not als Inf. abs. beibehalten werden, wenn man eine Frage annimmt: ist zu ernten? Man kann auch den Imp. אֱסֹף sprechen: versuche einmal, zu ernten vgl. 6 9, oder, wie Movers, Hitzig, Giesebrecht wollen, das Imperf. אֹסֵף: will ich ernten. Mit der Weisheit der Thoramänner ist es nichts, so lautet Jahwes Entscheidung. In der Form erinnert die Strophe an Mch 7 1. Der Schluss von v. 13 wird schon durch das Versmass ausgestossen, passt aber auch nicht zum Zusammenhang, mag man ihn übersetzen: und ich sandte ihnen (oder ich will senden וְאֶתֵּן) solche, die über sie kommen, oder: ich bestimmte für sie solche, die sie abweiden (Rothstein: יְבַעֲרוּם), oder: ich will ihnen geben nach ihrem Ertrage (Giesebrecht: כַּעֲבוּרָם). Er fehlt in der LXX und ist jedenfalls die Randbemerkung eines späteren Lesers.

8 14–17 erinnert zu sehr an die Skythenlieder, als dass man nicht auch hier an die Zeit Josias denken sollte. Gleich die erste Strophe **14**a berührt sich sogar wörtlich mit 4 5. *Wozu bleiben wir sitzen? Versammelt euch Und*

lasst uns kommen in die festen Städte Und dort uns vernichten lassen! נִדְמָה ist wohl Imperf. Niph. mit aufgegebener Verdoppelung des מ s. Ges.-Kautzsch[26] § 67 dd. Die Strophe versetzt uns wieder mitten in die aufgeregte Zeit, wo der feindliche Sturm heranbraust. Schon hat das Volk begriffen, dass nun das Ende nahe ist; denn selbst in den festen Städten wird man, wenn der Feind sie nicht erstürmt, verderben, — durch den Hunger. Ergreifend wird die umdüsterte, hoffnungslose Stimmung des bisher so leichtsinnigen Volkes gemalt in der zweiten Strophe **14**b: *Denn Jahwe unser Gott Lässt uns vernichten Und lässt uns Giftwasser trinken, Weil wir gegen ihn sündigten.* Am Schluss ist mit Cornill nach der LXX לוֹ (s. zu v. 15) zu lesen; vielleicht sollte man auch הָדַם הַרְמָנוּ schreiben, da sonst der Stichos reichlich kurz ist. Jetzt, da Jahwe das Volk den Zornesbecher, ja Gift trinken lässt, weiss man plötzlich, dass man sich gegen ihn vergangen hat; nicht das Gewissen, das Unglück hat ihnen das gesagt. **15 16** (bis סוּסָיו). Der Text ist in Unordnung. Die LXX liest für בְּעָתָה am Schluss בֶּהָלָה (Giesebrecht). Wahrscheinlich ist der Vers mit 14 19 künstlich in Übereinstimmung gebracht; so kommt es, dass sein Inhalt nicht besonders gut zur Situation passt. Wie kann man sagen: es kommt kein Glück, wenn man eben in Begriff ist, vor dem herannahenden Feinde zu fliehen, um unterzugehen? Ich lese für das letzte Wort v. 14 und das erste v. 15 (ליהוה : קוה): לוֹ : הִנֵּה קַוֵּה, streiche die vier folgenden Wörter als Zusatz aus 14 19 und nehme am Schluss die Lesart der LXX an. Dann lautet das erste Distichon: *Siehe, man hoffte auf Friede, Aber siehe da plötzliches Verderben.* Der erste Stichos der zweiten Hälfte מִדָּן נִשְׁמַע ist zu kurz, es fehlt ein Wort, auf das sich die nachfolgenden Suffixe beziehen müssen; und das Wort muss ein Mascul. sein, da נִשְׁמַע schwerlich die 1. pers. Imperf., vielmehr Perf. Niph. 3. pers. ist. Man kann zur Not קוֹל אֹיֵב hinzusetzen (קוֹל steht auch in der LXX): *Von Dan her ward gehört der Schall des Feindes, Das Wiehern seiner Rosse.* Zu Dan vgl. 4 15. **16** (von מִקּוֹל an). *Vorm lauten Wiehern seiner Hengste Bebt das ganze Land, Und er kommt und frisst das Land, Die Stadt und die darin Wohnenden.* Die LXX liest וַיֹּאכַל, das einfache Futur. und den Sing., beides besser als der MT (der Plur. würde die Rosse zum Subj. machen). וּמְלוֹאָהּ ist ein Zusatz, der den dritten Stichos dem vierten ähnlich machen will, aber als poetischer Zierat zu dem angstvollen Ausruf nicht passt. Ob **17** noch zu dem Gedicht gehört, ist mir zweifelhaft, da das Gedicht selber Rede des Volkes ist; möglicher Weise ist nur der Eingang entstellt, da die Späteren die Manie haben, überall Jahwe reden zu lassen (vgl. 4 6). Ist die Strophe echt, so versichert sie mit furchtbarem Nachdruck dem entsetzten Volk, dass seine Befürchtungen nicht grundlos sind: *„Denn siehe, ich entsende auf euch Basiliskenschlangen, Gegen die es keine Beschwörung giebt, Und sie werden euch beissen!“* Das נְאֻם־יְ fehlt in der LXX, zerstört auch nur die Wirkung dieser grimmigen Worte. Die hier gemeinten Basilisken sind wohl fabelhafte Tiere, vgl. übrigens Nowack Arch. I § 15, 3. Schlangenbeschwörer, die sich mit gezähmten Schlangen produzierten, erwähnt z. B. Ps 58 5 6. Dramatisch lebendig ist auch das folgende Lied

8 18–23. Der Prophet sieht im Geist die Katastrophe hereingebrochen; ein Monat nach dem andern vergeht, aber Rettung kommt nicht. Er selbst lebt schon ganz in dem zukünftigen Unglück, ganz gebrochen von dem Erlebten. Das erste Wort in der ersten Strophe **18 19**[a], מַבְלִיגִיתִי, ist unverständlich. Man erklärt: o meine Erheiterung! aber dieser Ausruf kann doch nicht wohl besagen: wie könnte ich noch heiter sein, sondern nur: o dass ich heiter bin! Giesebrecht schlägt vor: מַבְלִיגָתִי = מַה־בְּ': was wäre meine Erheiterung bei dem Kummer! Gegen die Annahme eines Wortes בְּלִיגָה ist nichts einzuwenden, doch ist der Gedanke sonderbar, dass Jer sich zu dem Kummer hinzu eine Erheiterung wünscht, ausserdem bleibt unangenehm, dass עלי zuerst עָלַי und gleich hinterher עָלַי sein muss. Natürlicher ist ἀνίατα der LXX, das Giesebrecht selber auf מִבְּלִי גֵהָה zurückführt; dann kann man auch hier עָלַי aussprechen: *Unheilbar ist bei mir der Kummer, Mir ist das Herz krank, Schallt doch das Hilfsgeschrei meines Volkes Aus dem Lande weit und breit!* אֶרֶץ מַרְחַקִּים bedeutet nicht: fernes Land, sondern: Land weiter Ausdehnungen vgl. Jes 33 17, denn vom Exil kann nicht die Rede sein, wie schon **19**[bc] zeigt: *Ist denn Jahwe nicht in Zion Oder ihr König nicht in ihr? „Warum haben sie mich gereizt mit Schnitzbildern, Mit den Nichtigkeiten der Fremde?“* Das Volk oder in seinem Namen Jer fragt, warum der göttliche König im Zionstempel sein Land nicht schützt? — nachgeahmt Mch 4 9 — Jahwe antwortet wie 2 27 28. Für das zu lange בפסליהם schreibe ich בִּפְסִילִים, dazu ist wohl נֵכָר hinzuzudenken. **20 21.** *Vorbei der Kornschnitt, zu Ende das Obsten, Und wir sind nicht gerettet! Ob des Bruchs meines Volkes bin ich gebrochen, Entsetzen fasste mich.* Ein Abschreiber hat das Bedürfnis gefühlt, in beiden Distichen den zweiten Stichos gleich lang mit dem ersten zu machen, hat das aber ungeschickt bewerkstelligt. Es ist ja gar kein Grund abzusehen, warum in v. 20[b] das „wir“ betont sein sollte, und in Trauerkleidern geht, wie jetzt v. 21[b] will, Jer natürlich nicht, streiche also אָנַחְנוּ in v. 20, קָדְרָתִי in v. 21. Mit seiner lebendigen Phantasie versetzt sich Jer in die Zeit der grössten Not: die Skythen sind im Frühling hereingebrochen, man hoffte, sie werden bald weiter ziehen, aber sie sind geblieben, die Kornernte hindurch (von Ostern bis Pfingsten), über die Obstlese hinaus, in den Winter hinein! Darum das Hilfsgeschrei weit und breit! Zu der Vergegenwärtigung solcher Zukunftsscenen vgl. 6 4 5. Auch hier wird nicht an das Exil gedacht; ein deportiertes Volk berechnet die Rettung nicht nach Monaten. **22.** *Ist denn kein Balsam in Gilead Oder kein Arzt dort? Denn warum ist nicht erwachsen Heilung meinem Volke?* צֳרִי ist eigentlich kein Balsam, sondern das Harz des Mastixbaums oder des Storax s. Nowack Arch. I § 14, 2. אֲרֻכָה ist nach Fleischer das neue Fleisch über einer Wunde. Ob auch in Gilead zur Zeit des Jer noch ein grösserer Teil der Nordisraeliten sitzen geblieben ist? An fremde Ärzte denkt er doch wohl nicht, vgl. die ähnliche Frage in v. 19. **23.** *O dass mein Haupt Wasser wäre Und mein Auge ein Thränenquell, Dass ich beweinte Tag und Nacht Die Durchbohrten meines Volkes!* Das Gedicht könnte mitten in Cap. 4 stehen, vgl. das Lied 4 19–21. Das folgende Gedicht

9 1–8 beginnt ähnlich, wie das vorhergehende schliesst, hat aber einen ganz andersartigen Inhalt. 1a. *O hätte ich in der Wüste Eine Herberge der Wanderer, So wollte ich verlassen mein Volk Und von ihnen gehen!* Die Strophe ist nachgeahmt in Ps 55 7 f., wo aber das richtige יִתֶּן לִי für unser fehlerhaftes, dem Abschreiber zu verdankendes יִתְּנֵנִי steht. Jer möchte mit den Karawanenleuten in der Wüste wandern, um nur die sittliche Verderbtheit seines Volkes nicht mitansehen zu müssen. 1b 2a. *Denn sie alle sind Ehebrecher, Eine Versammlung von Treulosen, Und Lüge und nicht Wahrheit Herrschen im Lande.* Den ersten Satz in v. 2: „sie spannen ihre Zunge als ihren Bogen" — ein unschönes Bild, das an Ps 64 4 erinnert — halte ich für ein Randcitat, das neben v. 7 hätte stehen sollen, denn man kann dem Jer nicht zutrauen, dass er zwei fast identische Bilder an zwei verschiedenen Stellen eines kleinen Gedichts angebracht hätte. Im zweiten Distichon ist nach der LXX das לְ vor אֱמוּנָה zu streichen; die Lesart des MT „nicht nach Wahrhaftigkeit sind sie stark" könnte ja nur bedeuten: ihre Macht ist illegitim — von wem sollte das gesagt sein, von כֻּלָּם, von allen? Es ist vielmehr dieselbe Klage wie 5 1 ff. 7 28 8 5 f. 2b. *Denn von einer Bosheit zur anderen Ziehen sie beständig aus,* lies יָצְאוּ, *Mich aber kennen sie nicht, Spricht Jahwe.* Sie „ziehen aus" wie zu einem Geschäft (Ps 104 23). Die Rede springt erregt auf 3: *Hütet euch jeder vor dem Nachbarn, Dem Bruder traut nicht! Denn jeder Bruder betrügt wie Jakob, Und der Nachbar verleumdet.* Das erste und das dritte כָּל־ sind Metrums wegen zu streichen, das erste fehlt auch in der LXX. יַעֲקֹב spielt auf den Betrug an, den Jakob gegen Esau verübte vgl. Hos 12 4. יַהֲלֹךְ poetisch für יֵלֵךְ, רָכִיל ist Accus.: mit Verleumdung umgehen. 4 (nebst den zwei ersten Konsonanten von v. 5). *Jeder hintergeht den anderen; Wahrheit reden sie nicht, Ihre Zunge haben sie gewöhnt ans Lügenreden, Freveln, mögen nicht umkehren.* Zu יְהַתֵּלּוּ, Hiph. von תָּלַל, s. Ges.-Kautzsch[26] § 53 q. Zu dem letzten Stichos sind noch die Konsonanten שב v. 5 hinzuzuziehen und nach der LXX zu lesen: הֶעֱוּ נִלְאוּ שָׁב, denn הַעֲוֵה נִלְאוּ würde heissen: sie sind ermattet zu freveln. In 5 ist mit der LXX zu lesen תֹּךְ בְּתֹךְ, aber der Vers ist wahrscheinlich ein Zusatz, denn in v. 5a setzt das Metrum aus, und v. 5b ist nur eine Variante von dem Schluss von v. 2. Will man annehmen, dass Jer absichtlich jenen Schluss wiederholt habe, so muss man am Anfang von v. 5 ein Verbum ergänzen, etwa הִגִּיעוּ: *Sie reihen Bedrückung an Bedrückung, Trug an Trug, Sie wollen mich nicht erkennen, Spricht Jahwe.* 6. *Darum so spricht Jahwe* (צְבָאוֹת fehlt in der LXX): *Siehe, ich läutere sie, Ich will sie prüfen, denn ach, wie muss ich wegblicken Von meinem Volke!* Jahwe will die Schlacken wegschmelzen, denn er kann sein Volk in seinem gegenwärtigen Zustand gar nicht mehr ansehen. Ich schreibe אֶעֱשֶׂה für אֶעֱשֶׂה, das man gar nicht konstruieren kann; setzt man hinter מִפְּנֵי ein רָעַת ein, wie die LXX, offenbar aus Verlegenheit, gethan hat, so erhält man den Satz: denn wie soll ich (sonst) thun wegen ihrer Bosheit. Wenn es noch hiesse: ich muss sie vernichten, denn was soll ich sonst thun bei einer solchen Verderbtheit! Dem Sinn nach wäre zu unserer Stelle etwa 6 8 zu vergleichen: lass dich zurechtweisen, sonst reisse ich mich von dir los. Der Prophet

möchte das Volk verlassen v. 1, Jahwe mag es nicht mehr sehen. **7.** *Ein mörderischer Pfeil ist ihre Zunge, Trug ist Das Wort in ihrem Munde; Frieden redet man mit dem Nächsten, Während man Arglist im Innern hegt;* streiche die Suffixe von קַרְבּוֹ und אֹרְבוֹ. Das Ktib שׁוֹחֵט ist doch wohl besser als das Qre שָׁחַט, denn der Ausdruck זָהָב שָׁחַט, gehämmertes Gold, lässt sich schwerlich vergleichen (oder denkt das Qre an das aramäische שְׁחִיז, geschärft?). Sodann ist nach der LXX zu lesen דָּבָר בְּפִיהֶם, wie auch das Metrum empfiehlt und die Rücksicht auf den Stil. Die Schlussstrophe **8** wiederholt wörtlich 5 9, nur בָּם ist im MT zugesetzt und אִם für וְאִם geschrieben. Sie kann hier nur dann entbehrt werden, wenn v. 7 unecht ist. Will man also nicht beide Verse streichen, so muss Jer sich absichtlich wiederholt haben, um an jenes Gedicht 5 1 ff. zurückzuerinnern. Das Gedicht berührt sich vielfach mit älteren Schriften, vgl. v. 1^{b} mit Micha 7 2, v. 3 mit Micha 7 4 und Hos 12 4, v. 6 mit Jes 1 25, v. 8 mit Jes 1 24. Man wird also berechtigt sein, es den jungen Jahren des Propheten, der Zeit Josias, zuzuschreiben und den zeitlichen Abstand von den Gedichten in Cap. 5 6 für nicht allzu gross zu halten.

9 9 ist nur ein kurzes Lied von zwei Strophen, wenn nicht eher ein Liedbruchstück. Die erste Strophe lautet: *Über die Berge muss ich anheben Weinen und Klagen, Und über die Auen der Trift Den Totensang [singen].* Lies הַמִּדְבָּר wegen הֶהָרִים. Vor קִינָה mag etwa אֶקּוֹנֵן ausgefallen sein. Nach dem Text der LXX fordert Jer andere, wahrscheinlich Weiber, zum Klagen auf, aber ihr Text שְׁאֶינָה בְכִי könnte aus אֶשָּׂא נְהִי וּבֶכִי hervorgegangen sein. Hier, wo es sich doch nicht um eine eigentliche Totenklage handelt, scheint mir die 1. pers. viel wirkungsvoller zu sein. Die zweite Strophe: *Denn sie sind verwüstet, ohne Wanderer, Hören keinen Laut: Von den Vögeln des Himmels bis zu den Vierfüsslern Sind sie fortgeflogen, gewandert.* Für נִצְּתוּ, sie sind angezündet, ist doch wohl נָצוּ zu schreiben. מִקְנֶה halte ich für einen nicht besonders glücklichen Zusatz; der Dichter denkt nicht blos an das Brüllen der Rinder, sondern zunächst an Menschenstimmen, dann an die Stimmen der Tierwelt, wobei er unter בְּהֵמָה wegen der Verbindung mit עוֹף nicht zum Wenigsten die freien Tiere, Hirsch, Reh u. s. w. versteht. Die Strophe erinnert lebhaft an das wundervolle Gedicht 4 24–26. An sich könnten die beiden Strophen recht wohl als ein vollständiges Gedicht gelten, als ein in sich abgeschlossenes Zukunftsbildchen; auch kann man dem idyllisch veranlagten Jeremia wohl zutrauen, dass er kein Wort mehr hinzugesetzt hat, um die Stimmung nicht zu zerstören. Jedenfalls aber hat die Fortsetzung,

9 10–15, weder mit diesem Liede, noch überhaupt mit Jer etwas zu thun. Der Verf. dieses Abschnitts hat von dem Duft des Liedchens nichts gespürt. Er lässt **10** Jahwe reden, wie das die Ergänzer immer thun, und lässt ihn von Jerusalem und den Städten Judas reden — was liegt ihm an den Schönheiten der Prärie! Das Lied wirkt insofern noch, als wenigstens zum Schein das Versmass festgehalten wird, in Wirklichkeit sind freilich die beiden längeren Stichen viel zu lang geraten. In v. 9 wehklagt Jeremia über das kommende Unheil betrübten Herzens, in v. 10 droht zornig Jahwe: wenn doch der Verf. so viel Stilgefühl gehabt hätte, ein anderes Versmass zu wählen! Er giebt es

glücklicher Weise schon **11** wieder auf. Dass v. 11 nicht von Jeremia oder überhaupt einem Propheten geschrieben sein kann, ist doch klar. Es heisst da: „wer ist der Mann so weise, dass er folgendes versteht, und der, zu dem der Mund Jahwes redet, der möge es angeben: warum ist das Land untergegangen, wurde es verheert wie die Wüste ohne Wanderer?“ Hier werden Jeremias Strophen von der Prärie, durch die keiner mehr wandert v. 9, umgedeutet auf „das Land“, d. h. nach v. 10 auf Jerusalem und die Städte Judas, das beweist der Ausdruck כַּמִּדְבָּר; hier werden mit affektiertem Pathos die Weisen und die Propheten, wer sie sein mögen, aufgefordert, den Grund für den Untergang des Landes anzugeben — als ob der Grund unbekannt wäre! — ist es menschenmöglich, dass ein Jeremia diesen Satz, der übrigens in ähnlicher Weise dem Buch Hosea (Hos 14 10) angehängt ist, geschrieben haben sollte? Offenbar spricht diesen Satz, der etwaige Propheten zum Reden auffordert, überhaupt kein Prophet. Wer ihn eigentlich spricht, darüber könnte man sich den Kopf zerbrechen. In v. 10 sprach noch Jahwe, spricht er auch hier? Aber in v. 12 heisst es: und Jahwe sprach; Jahwe scheint also nicht zu sprechen. Andererseits wird durch nichts angedeutet, dass in v. 11 ein anderer das Wort ergreift. In Wirklichkeit spricht natürlich der Autor selber. Aber er will ja Jeremias Reden vervollständigen, will also wohl Jeremia sprechen lassen und denkt nur in dem angenommenen Pathos gar nicht daran, dass er ihn erst redend einführen müsste, und vor allem nicht daran, dass wohl er selber, aber nicht ein Prophet von Propheten Auskunft verlangen könne. Pseudojeremia ist einfach aus seiner Rolle gefallen. **12 13.** Jahwe giebt ihm freilich doch Antwort, eine Antwort aus dem deuteronomischen Katechismus, die zu geben es nicht einmal der Weisheit, geschweige der Inspiration bedurft hätte. Die ganze Stelle ist ein charakteristischer Beweis dafür, dass die Späteren die Propheten nur für Religionslehrer halten und sich selber für ihresgleichen, die darum auch דִּבְרֵי יהוה schreiben dürfen, so viel sie wollen. Juda ist untergegangen, weil es das Deuteronomium nicht befolgt hat! Gerade das Gegenteil ist richtig: Juda ist durch die fanatischen Anhänger und Gläubigen des neuen Gesetzes in den Krieg getrieben worden, der ihm den Untergang gebracht hat. Der Schlusssatz von v. 12 וְלֹא־הָלְכוּ בָהּ fehlt in der LXX, dagegen hat sie in v. 13 hinter לָבֶטַח ein הָרַע mehr (wie 3 17). Es ist bezeichnend, dass in diesen Ergänzungen ein Mehr oder Minder ganz gleichgültig ist. Nach der formelhaften Anklage die übliche Drohung **14 15**, pompös eingeleitet wie z. B. 43 10 44 2 7 11 u. s. w. Die Glosse „dies Volk da“ v. 14[a] fehlt noch in der LXX. Was in v. 14 übrig bleibt, ist aus 8 15 herausgebildet. V. 15 droht mit dem Exil und der Zerstreuung unter die Heiden, wie die Ergänzer überall thun. Auch dem folgenden Gedicht

9 16–18 ist die gewohnte Einleitung „So spricht Jahwe“ vorgesetzt, aber wieder unpassender Weise, denn Jeremia spricht, nicht Jahwe. **16.** *Merkt auf und rufet Den Klageweibern, Und zu den weisen Frauen sendet, Und lasst sie kommen!* Die LXX weicht stark vom MT ab. Sie lässt das erste Wort aus; für das תבואנה am Schluss liest sie תַּבְעֶנָה, denn diesem Wort entspricht ihr φθεγξάσθωσαν, nicht dem תְּמַהְרְנָה, das Kuenen vermutet und in dem

von der LXX ausgelassenen תמהרנה v. 17 wiederfindet. Die LXX ist vielleicht auf jenes Wort verfallen, weil sie mit Recht ein zweimaliges בוא für unerträglich hielt, aber besser sieht man das erste וּתְבוֹאֶינָה v. 16a als Randkorrektur für das וְתָבוֹאנָה am Schlusse an, streicht es also in v. 16a. Die „weisen Frauen“ sind wohl mit den Klageweibern identisch; aber ihr Name zeigt, dass sie bei Sterbefällen noch allerlei andere Dinge zu thun haben, solche, die mit dem Totenaberglauben zusammenhangen, dass sie z. B. die dem Toten zu erweisenden Ehrungen anordnen und überwachen, böse Geister abhalten, solche Vorkehrungen treffen, durch die verhindert wird, dass die Toten wieder erscheinen, dass sie die Lebenden nach sich ziehen u. s. w. In solchen Fragen des ältesten Dämonismus zieht selbst unser protestantisches Volk noch sehr oft hinter dem Rücken seiner geistlichen Seelsorger die Wissenden zu Rate oder lässt sie wenigstens gewähren. Die zweite Strophe **17** schliesst sich eng an die erste an, und das erste Wort, das die LXX wieder weglässt (diesmal vielleicht mit Absicht, weil sie es hinter ihrem תַּבַּעְנָה nicht mehr brauchen konnte), ist gerade von grosser Wirkung: *Ja, lasst sie eilen und erheben Über uns die Klage, Und lasst unsere Augen mit Thränen fliessen Und unsere Wimpern mit Wasser!* תְּשֶׁנָה nach phonetischer Orthographie für תִּשְׁאֶנָה. Der letzte Stichos ist zu lang und das יְזֻלוּ wohl als unberufene Vervollständigung anzusehen. יָרַד דִּמְעָה, zu Thränen niedergehen, kommt bei Jer öfter vor (13 17 14 17). Eilends soll der Klagegesang angestimmt werden; in solchen Sachen darf man nicht warten, weil sonst leicht ein Unglück geschehen ist. Merkwürdiger Weise hat die LXX überall die Suffixe der 2. pers., aber auch hier ist der MT weit besser. **18.** *Denn Klage erschallt aus Zion: Wie sind wir vergewaltigt, Sind zu Schanden geworden sehr, denn gestürzt sind Unsere Wohnungen!* Man liest doch wohl natürlicher das Passiv הָשְׁלְכוּ. Der Satz: denn wir haben das Land verlassen, ist ein ungewöhnlich thörichtes Einschiebsel; wer das Land verlassen hat, kann nicht mehr in Zion klagen; unser Präsens oder Futurum aber wäre gewiss nicht an dieser Stelle durch das Perf. ausgedrückt worden. Ohnehin aber ruft man natürlich nicht die Klageweiber, wenn man ins Exil geht. Die Ergänzer deuten eben alles, was Jeremia sagt, ex eventu.

9 19–21. Die erste Strophe **19** ist wieder durch die ungeschickte Nachhilfe der Späteren entstellt. In der Meinung, dass alles „Wort Jahwes“ sein müsse, haben sie aus דְּבָרִי ein דְּבַר יי gemacht und darauf den vermeintlich defekten Parallelismus durch דְּבַר־פִּיו vervollständigt, was sich schon durch die Wiederholung von דבר als unecht ausweist. Es folgt aber gar keine Gottesrede; der Prophet tritt hier nicht als Weissager auf, sondern als Lehrer der Totenklage; er singt den Weibern vor, was sie nachsingen sollen. Eben darum, weil er die nachzusingenden Worte v. 20 21 angiebt, sind in v. 19b die Objekte נְהִי und קִינָה nicht blos unnötig, sondern entstellen auch die Schönheit der Strophe. Sie lautet: *Höret, Weiber, meine Worte* (דְּבָרִי), *Und euer Ohr nehme sie auf, Und lehrt sie eure Töchter Und eine die andere!* Das כִּי am Anfang passt nicht, weil Jer nicht die Klageweiber, sondern die Weiber überhaupt anredet. Zu dem mascul. Suffix von אָזְנְכֶם u. s. w. s. Ges.-Kautzsch[26] § 135 o. Es ist eine unheimlich schöne Weise, die nun der Prophet die Weiber

lehrt **20**: „*Es stieg der Tod in unsere Fenster, Kam in unsere Paläste, Ausrottend das Kind von der Gasse, Den Jüngling von den Märkten.*“ לְהַכְרִית führt nicht den Zweck ein, sondern den begleitenden Umstand; כִּי wie ὅτι zur Einführung der direkten Rede. **21**. „*Und gefallen sind die Menschen Auf dem Felde Wie Garben hinter dem Schnitter, Ohne dass einer sammelt.*“ Streiche כְּדֶמֶן, denn der Tod ist nur als Schnitter gedacht, das Düngerstreuen passt gar nicht hinein; die Ergänzer lieben das hässliche Bild vgl. z. B. 8 2. Das וְ vor כָּעֳמִיר fehlt in der LXX. Dem Schnitter Tod folgt kein Garbenbinder; wenn die Skythen das Volk niedermetzeln, wird keiner zum Begraben da sein. Die einleitenden Worte „rede: so spricht Jahwe“, an sich sonderbar, fehlen in der LXX und sind schon von Anderen als unecht erkannt. Warum hat man sie eingesetzt? blos um die Zeilenzahl zu vermehren? s. zu 1 15. In

Cap. 9 22—10 16

folgen nun eine Reihe Sprüche, die in jedem anderen Buch ebenso gut stehen könnten wie im B. Jeremia. Sie rühren nicht von den sonst auftretenden Ergänzern des B. Jer her, sondern von irgend welchen Lesern oder Besitzern des Buches, die ohne den geringsten Respekt vor dem grossen Propheten teils ihre eigene Weisheit zwischen seinen wunderbaren Liedern auskramen, teils für die Unterbringung von allerlei Lesefrüchten das Manuskript der Worte Jeremias eben gut genug finden. Auch vor „Jahwes Wort“ hat diese Art eigentlich nicht viel Respekt, sonst würden sie nicht ihre eigene Weisheit dafür ausgeben. Den alten Propheten kommt es gar nicht in den Sinn, jeden Gedanken für eine Offenbarung auszugeben.

9 22 23 ist ein harmlos unbedeutender Spruch, nicht gerade der schlechteste in diesem toten Winkel; nur begreift man nicht, wie er dazu kommt, von einem כֹּה אָמַר יי und נְאֻם־יי eingefasst zu sein. Man soll sich, heisst es **22**, nicht seiner Weisheit, Stärke oder Schätze rühmen (streiche den Artikel vor גִּבּוֹר), vielmehr **23** des folgenden: weise zu sein und Jahwe zu erkennen, d. h. die rechte Weisheit in der Erkenntnis Jahwes zu erblicken. Warum soll man sich dieser Klugheit oder, wie Paulus I Kor 1 31 sagt, Jahwes rühmen? Weil er Liebe, Recht und Gerechtigkeit auf Erden thut. Einen solch gütigen und gerechten Weltregenten zu kennen, ist mehr wert als aller menschlicher Besitz. Der Schlusssatz v. 23b ist zu übersetzen: denn an solchen Leuten habe ich Wohlgefallen; אֵלֶּה bezieht sich nicht auf Gnade, Recht u. s. w., die ja Jahwe selber übt, sondern auf solche Menschen, die sich Jahwes rühmen. Der Komplex הַשֹּׂכֵל bis בָּאָרֶץ ist Explikation von זֹאת. Ganz anderer Art ist

9 24 25. Jahwe wird künftig einmal jeden „Beschnittenen in Vorhaut“ heimsuchen **24**, also die Völker, die zwar die körperliche Beschneidung vollziehen, aber geistig unbeschnitten sind. Aufgezählt werden **25** die Ägypter, Juden, Edomiter, Ammoniter (im B. Jer immer בְּנֵי־עַמּוֹן, niemals blos עַמּוֹן genannt), Moabiter und „alle am Kopfrand gestutzten“ Wüstenbewohner, die Araber, die nur einen Haarschopf mitten auf dem Kopf stehen lassen. Dass die von Abraham abgeleiteten Edomiter und nördlichen Araber die Beschneidung kennen, geht aus Gen 17 hervor; von den Ägyptern bezeugt es Jos 5 9, von den Ammonitern und Moabitern erfahren wir es aus unserer Stelle. Doch

nennt das AT von den Nachbarn Israels nur die Philister beständig „die Unbeschnittenen“ und deutet dadurch indirekt an, dass die übrigen Völker sämtlich die Beschneidung üben, wenn auch nicht gerade in der israelitischen Form. Merkwürdig genug werden die Juden zwischen die Ägypter und die Edomiter gestellt; hat der Verf. in Ägypten gelebt? Über die Zeit und Art der Bestrafung spricht er sich nicht aus, hat auch wohl keine bestimmte historische Katastrophe vor Augen. Der Spruch ist wohl noch vor der griechischen Zeit entstanden, da er sonst nicht die Ägypter ohne Weiteres zu den Beschnittenen gezählt hätte; auch die Edomiter mögen in späterer Zeit die Beschneidung aufgegeben haben, da Johannes Hyrkanus sie ihnen aufzwingen musste. Der griechische Übersetzer, zu dessen Zeit die Beherrscher Ägyptens unbeschnitten waren, ersetzt das עֲרֵלִים v. 25b, das nur denselben Sinn haben kann wie das folgende עַרְלֵי־לֵב, durch עַרְלֵי־בָשָׂר: dies passt nun auf die Ägypter seiner Zeit, aber nicht auf die übrigen Völker und widerspricht dem Ausdruck כָּל־מוּל in v. 24. Das Stück

10 1–16, längst als unecht erkannt, ist in seiner gegenwärtigen Gestalt ein fürchterliches Durcheinander von Warnungen vor dem Glauben der Heiden an die Zeichen des Himmels, von Verspottungen der Bilder, von Verherrlichung Jahwes. Die LXX übersetzt nur v. 1–4 9 (in anderer Form) 5b (von נשאו an) 11–16. Die Verse 12–16 finden sich auch 51 15–19. Ich halte dafür, dass das Stück ursprünglich aus v. 1–3a (bis הֶבֶל) 5b 10 12–16 bestand, demnach den Sterngottheiten u. s. w. der Heiden den wahren Gott der Juden gegenüberstellte. In aramäischer Sprache fügte jemand v. 11 eine Schutzformel ein, die die Juden sprechen sollen gegen unheimliche Erscheinungen am Himmel. Angeregt durch v. 14, verspottet ein jüngerer Zusatz v. 3b–5a die Anfertigung von Götzenbildern; er wurde später, wahrscheinlich erst nach Entstehung der LXX, kommentiert durch v. 9, der in der LXX in veränderter Form vor v. 5b nachgetragen ist. Ebenfalls nach Entstehung der LXX wurde v. 6 7 hinzugesetzt, vielleicht ein Citat aus einem Gedicht. Endlich giebt v. 8b zwei Varianten zu v. 3, vielleicht von derselben Hand stammend, die v. 9 neben v. 4 an den Rand schrieb, und v. 8a einen Satz, der v. 3b ff. einleiten soll.

10 1–3a. Zuerst eine feierliche Einführung **1 2α**, die zeigt, dass das ursprüngliche Stück — nicht die Verspottung der Bilder — als Rede gedacht ist. עֲלֵיכֶם statt אֲלֵיכֶם. Dann **2β-δ** die Warnung vor der Weise der Heiden. Statt אֶל־דֶּרֶךְ ist wohl אֶת־דֶּרֶךְ zu schreiben. דֶּרֶךְ, so viel wie חֻקּוֹת v. 3 und מוּסָר v. 8, „der Weg“, im technischen Sinne gebraucht wie oft in den Psalmen (vgl. z. B. Ps 25 8), bedeutet die Methode und das System der kultischen und damit verbundenen moralischen Handlungen, die bei jeder Religion anders sind und daher „gelernt“ werden müssen. Hier soll nun speciell von „den Zeichen des Himmels“ geredet werden, vor denen sich die Heiden fürchten. Zu „Zeichen“ dienen nach Gen 1 14 die Gestirne; hier wird an die Konstellationen der Planeten, an ungewöhnliche Erscheinungen wie Kometen, Sonnenfinsternisse, Nordlichter, an das, was die Griechen μετέωρα nannten, Sternschnuppen u. dgl. zu denken sein. Dass die Furcht hier mehr betont wird, als die Hoffnung, obgleich der Verf. weiss, dass auch diese damit verknüpft ist (v. 5b), erklärt sich

einfach daraus, dass er zu Juden spricht, die sich wenigstens mit der sonst allgemein verbreiteten, besonders durch die „Chaldäer“ betriebenen Astrologie (vgl. Jes 47 13) nicht so leicht aktiv beschäftigten, daher glückliche Vorhersagungen des Horoskops, die gewöhnlich nur den Frager betreffen, seltener kennen lernten, hingegen schreckende Unheilszeichen, Kometen, Finsternisse, Nordlichter, die meist ganze Länder angehen, Sternschnuppen, die dem Einzelnen etwas vorbedeuten, sogar selber kannten und fürchteten (vgl. II Makk 5 2–4). Ausserdem ist im Aberglauben die Furcht gewöhnlich mächtiger als die Hoffnung. Das כִּי v. 2b ist beredt: die Heiden fürchten sich davor, also müsst ihr Juden doch das Gegenteil thun (vgl. Mt 6 32). Denn 3a die Satzungen der Heiden sind nichtig oder, wie die nach v. 8 verschlagene Randglosse sagt, sind eine Lehre von Nichtigkeiten — für den Verf. von v. 8b ist Religion so viel wie Gesetz und dieses so viel wie Disciplin (מוּסָר). Das deutet auf eine bereits lang dauernde Herrschaft des Gesetzes in der Judenschaft. Der Verf. von v. 8a setzt hinzu: „und kurz (בְּאַחַת, mit einem Wort), sie sind albern und dumm“, nämlich die Heiden. Dass

10 8b–5a sich an v. 1–3a nicht anschliesst, liegt auf der Hand und wird durch die verschiedenen Versuche, mittelst Änderungen, Einschaltungen oder Umdeutungen einen Zusammenhang herzustellen, nur noch mehr ans Licht gestellt. Die „Zeichen des Himmels“ sind eben kein Holz und kein Werk von Künstlerhänden, wenn sie auch eben so nichtig sind, wie die Bilder. Schon die Hersteller des Ktib haben sich bemüht, wenigstens eine grammatische Verbindung herzustellen, indem sie in v. 3b aus dem ursprünglichen עֵץ הוּא, das sowohl die LXX wie die Randglosse in v. 8 noch aufbewahrt hat, ein הוּא כִּי עֵץ machten, sodass nun הוּא zu v. 3a gehören soll. Letzteres ist kaum möglich, es sollte הֵנָּה heissen; dazu bringt כִּי עֵץ eine Konstruktion hervor, die sogleich durch die Fortsetzung מַעֲשֵׂה über den Haufen geworfen wird. Der Satz heisst: *Holz ist es, das er aus dem Walde geschnitten hat, etwas, was Zimmermannshände mit der Axt machten:* der Satz beweist, dass der Verf. sich an einen anderen Zusammenhang anlehnt: dieser aber kann, wenn man nicht unnötiger Weise einen Ausfall vor v. 3b annehmen will, nur in v. 14 gesucht werden. Das Subj. von כָּרְתוּ ist der dumme Mensch und Bildmacher von v. 14, und das עֵץ הוּא bezieht sich auf das פֶּסֶל ebenda. Nachdem der Zimmermann mit der Axt, wie es hier viel gröber als Jes 44 13 ff. dargestellt wird, die rohe Holzfigur zurechtgehauen hat, macht 4 der Goldschmied (von v. 14) das Bild mit Silber und Gold schön; das „schönmachen“ soll natürlich ein witziger Spott sein. Für diese Stelle sind offenbar die Glossen von v. 9 bestimmt; wenn die LXX sie erst hinter v. 4b (statt v. 4a) bringt, so ist das ein Beweis dafür, dass v. 9 ursprünglich am Rande stand und weder die Anordnung des MT noch die der LXX richtig ist. Denn in v. 4b geht der Verf. schon zu dem über, was nach der Fertigstellung des Bildes geschieht, wobei er zugleich den Numerus für Subj. und Obj. ändert: man festigt sie, solche Bilder, mit Nägeln und Hämmern (auf dem Postament), damit sie nicht wackeln vgl. Jes 41 7 40 20; die LXX liest יַפִּיקוּ. Ich habe schon zu Jes 44 15 bemerkt, dass diese Darstellungen der Bilderverfertigung dem kleinbürgerlichen Leben entnommen

sind und die handwerksmässige Fabrikation von Haus- und Feldheiligen schildern, die die Juden leicht beobachten konnten. Das Subj. von יְחַזְּקוּם sind jedoch wahrscheinlich die Käufer, die den neuerworbenen Gott auf einem Brett in seiner Wandnische unter einem Holzdach oder einer blossen Decke festnageln. Dort stehen dann diese Bilder 5a „wie ein Schutzpfahl im Gurkenfelde". תֹּמֶר muss hier einen Schutzzauber (προβασκάνιον Ep. Jer 69) bedeuten, der das Gurkenfeld vor Dieben und sonstiger Gefährdung schützen soll; bei den Griechen dienen hölzerne Priapussäulen dazu, und vielleicht meint der Autor dergleichen. מִקְשָׁה ist das Gurkenfeld wie Jes 1 8, nicht, wie anderwärts, „Drechselei", da ein kunstvoll gedrechselter Palmenschaft wohl תִּמֹּרַת מ heissen würde, auch kein כְּ vor sich erhalten hätte. Sollen diese Götter den Ort wechseln, so müssen sie getragen werden (lies יִנָּשְׂאוּ), da sie ebenso wenig gehen können wie reden. Wie dumm müssen doch die Heiden sein! Es ist merkwürdig, dass die Juden, die sich in dieser Weise über ihre heidnischen Mitbürger lustig machen, sich niemals fragen, ob sie damit die wirklichen Ansichten der Heiden treffen; sie wussten doch, dass die Griechen oder Aramäer sonst nicht auf den Kopf gefallen waren (vgl. zu Jes 44 19).

5b schliesst sich sachlich nicht an das unmittelbar Vorgehende an, sondern an v. 1–3a. Denn selbstverständlich haben sich die Juden vor den v. 3b–5a geschilderten Götzenbildchen niemals gefürchtet, wohl aber vor den Himmelszeichen v. 2; יָרֵא kann ja nicht etwa „verehren" bedeuten, da es dann mit dem Accus. konstruiert wäre. Die Kometen, Sternschnuppen und sonstigen Meteore, sagt der Autor, bringen kein Unglück, andererseits giebt es auch keine glückbringenden Sterne. Lies אִתָּם: „steht bei ihnen", in ihrer Macht.

6 7 ist ein ganz junger Zusatz, in der LXX noch nicht vorhanden, vielleicht ein Citat. מֵאֵין. 30 7 מַאַיִן punktiert, ist eigentlich eine doppelte Verneinung, nichts nicht, gar nichts vgl. Ewald § 323a. יְאָתָה, von יָאַת, es gebührt dir (dass man dich fürchte), ἅπ. λεγ. In v. 7b können die „Weisen der Völker" und „ihr Königreich" nicht parallel stehen; lies für letzteres מַלְכֵיהֶם: unter allen ihren Königen. Ist dem Text zu trauen, so ignoriert der Verf. die Götzen als Wahngebilde, die gar nicht verdienen, Jahwen gegenübergestellt zu werden. Die „Weisen" mögen griechische Philosophen oder auch Künstler, besonders grosse Baumeister sein, mit den Königen die Schöpfer der sieben Weltwunder. Die Könige Ägyptens und Syriens liessen sich oft Götter nennen vgl. zu Ps 58 2.

8 9. V. 8 ist schon zu v. 3 behandelt; v. 9 ist ein Konglomerat von Glossen zu v. 4a 3b, hat daher gar keine eigentliche Satzkonstruktion, sondern die Form kurzer exegetischer Anmerkungen. V. 9a: „Silber, das zu Blech gehämmert ist; von Tarsis wird es eingeführt und Gold von Ophir" — eine Anmerkung zu den beiden ersten Wörtern von v. 4. Da ein Ort Uphas nicht bekannt ist, so muss man entweder nach der LXX מוּפָז, Part. Hoph. von פָּזַז, „gereinigtes Gold", oder מָאוֹפִיר lesen: „aus Ophir", von dem wir noch immer nicht wissen, wo es gelegen hat. Tarsis ist die bekannte phönizische Kolonie im südlichen Spanien. Dann folgt: „ein Werk des Zimmermanns und der Hände des Goldschmieds" (die LXX hat blos יַד צֹרְפִים), eine vervollständigende Anmerkung zu

der zweiten Hälfte von v. 3b. Darauf eine Erläuterung zu יִפְהוּ v. 4a: „Violetter und roter Purpur ist ihr Kleid“. Purpurkleider zu tragen ist im Altertum das Vorrecht fürstlicher Personen, jene Götter sind aber eben Fürsten. Man braucht nur an moderne Heiligenbilder zu denken, um genau zu wissen, wie die hier geschilderten Isis, Artemis, Hermes u. s. w. aussahen. Endlich die abschliessende Bemerkung: „Ein Werk von Künstlern sind sie alle“, die Götter.

10—16 bildet die zweite Hälfte des Stückes, von dem v. 1-3a 5b die erste war. Den nichtigen Schicksalsmächten, die in der Welt der Gestirne hausen sollen, wird Jahwe gegenübergestellt, der Himmel und Erde gemacht hat. Merkwürdigerweise fehlt **10** in der LXX bis auf das eine Wort וַיהוָה, das sie vor v. 12 hat (wie vor 51 15). Der Vers ist in der That nicht durchaus notwendig, doch bringt er die Tendenz des Abschnittes v. 12 ff. gut zum Ausdruck. Während die Gestirngötter weder schaden noch nützen können, ist Jahwe „Gott in Wahrheit“, ein „lebendiger Gott“ (plural. Adjektiv wie 23 36, seltener als der Sing.), der handeln kann und handelt, „König auf ewig“, der Regent der Welt, dessen Zorn die Völker nicht „aushalten“ (wohl nach 6 11). Dass die aramäische Randbemerkung **11** ohne Weiteres in den Text aufgenommen werden konnte, ist ein handgreiflicher Beweis für die Kritiklosigkeit der Abschreiber und Redaktoren. Aber sie war freilich nach ihrer Meinung sehr wichtig. Sie lautet: *So sollt ihr zu ihnen sagen: Götter, die den Himmel und die Erde nicht gemacht haben, die sollen verschwinden von der Erde und unter diesem Himmel weg!* Das ist eine Beschwörungsformel, die die bösen Zeichen des Himmels, die Kometen, Sternschnuppen u. s. w., unschädlich machen soll. Offenbar hat der Schreiber dieses Verses die Formel nicht erst erfunden, als er sie schrieb, sondern von irgend einer Autorität empfangen. Schutzformeln solcher Art, oft verbunden mit symbolisch-magischen Handlungen (z. B. sich bekreuzen), giebt es in allen Religionen und gab es ganz gewiss sehr viele unter den späteren Juden, die sehr abergläubisch waren. Vermutlich sind die Klangspiele elahajja di schemajja . . . la abadu jebadu nicht ganz zufällig (mit höheren guten oder bösen Wesen spricht der Mensch überall im poetischen Stil, der Deutsche in Reimen), sicher aber ist die eigentümliche Motivierung der Bannformel von besonderer Bedeutung. Jene Götter sollen dahin gehen, wo sie hingehören; haben sie die Erde geschaffen, so sind sie berechtigt, sich dort aufzuhalten und zu thun, was sie wollen und können, wenn nicht, dann nicht. Bekanntlich spielt in vielen Bannformeln die Rechtsfrage eine entscheidende Rolle. Den Unholden werden gewisse Rechte immer zugestanden, dann aber um so mehr darauf gehalten, dass sie sie nicht überschreiten, und man ist überzeugt, dass Rechtsdeduktionen auch für die Unholden bindend und zwingend sind. Von diesem Gesichtspunkt aus lässt sich auch erklären, dass unsere Formel jenen unheimlichen Wesen den Titel „Götter“ nicht vorenthält; sie sind vielleicht Götter, wollen jedenfalls als solche anerkannt sein, aber wenn sie die Erde nicht erschaffen haben, so haben sie kein Anrecht auf den Aufenthalt auf ihr, wenn sie den Himmel nicht gemacht haben, sollen sie den Luftraum verlassen. Gewiss hat mancher Jude

unseren Bannspruch gemurmelt, wenn er Nachts auf einsamer Wanderung den Mars oder Saturn funkeln, einen Kometen am Himmel stehen oder Meteore wie feurige Drachen durch die Luft fliegen sah. — mag dann auch noch einen Spruch über Jahwe, „Schöpfer Himmels und der Erde“, hinzugefügt haben (vgl. zu Ps 134 3). אַרְקָא und אַרְעָא neben einander ist auffällig, ebenso das אֱלָהּ am Schluss, das Esra 5 15 vom Qre in אֵל verwandelt wird. Die LXX bezieht dies אֱלָהּ, das nicht auf das Subj. des zu weit entfernten יֵאבְדוּ zurückweisen kann, richtig auf das vorhergehende Wort שְׁמַיָּא; „unter diesem Himmel weg“ soll heissen: aus meinem Bereich hinweg, dem Raum, wo sie mir schaden können; wenn sie unter einem höheren Himmel zu Hause sind — bekanntlich giebt es auch verderbende Mächte in den Himmeln — so mögen sie dort bleiben. Neben 10 12–16 vertritt der identische Abschnitt 51 15–19 keine selbständige Textüberlieferung, ist vielmehr einfache Abschrift von 10 12 ff., mindestens danach korrigiert, wenn er Varianten gehabt haben sollte. Auch die LXX von 51 15 ff. ist von viel jüngerem Datum als die von 10 12 ff. und kann nur an wenigen Stellen mithelfen, den ursprünglichen Text herzustellen. **12.** Jahwe ist ein wirklicher Gott, denn er ist der Schöpfer; vgl. Ps 96 5: die Götter der Völker sind nichts, aber Jahwe hat den Himmel geschaffen. Die Feststellung der Erde, die für das Altertum besonders rätselhaft ist (vgl. Hiob 26 7: er hängt die Erde auf über dem Nichts; Plato: die Erde schwebt frei im Raume), wird hervorgehoben. Die Participien stehen nach jüngerem Sprachgebrauch einfach für das Verb. fin., in das sie v. 12b übergehen. **13.** לְקוֹל תִּתּוֹ fehlt in der LXX 10 13 und wird von ihr 51 16 mit εἰς φωνὴν ἔθετο wiedergegeben: zum Donner macht er den Lärm der Wasser im Himmel; aber es ist zweifelhaft, ob man jemals den Donner so erklärt hat. Gewöhnlich fasst man den Ausdruck als Verkürzung von לְקוֹל תִּתּוֹ קוֹל: auf den Ruf seines Rufgebens — ein wunderlicher Stil, warum schrieb dann der Verf. nicht einfach לְתִתּוֹ קוֹל? Ich vermute לְקוֹלוֹ נָתַךְ vgl. II Sam 21 10: *Bei seinem Donnerruf ergiesst sich eine Wassermenge am Himmel* vgl. Hiob 37 16. *und er lässt* umgekehrt zum Himmel empor *Dünste aufsteigen vom Ende der Erde* (citiert Ps 135 7). אֶרֶץ Ktib ist besser als הָאֲרִין Qre vgl. 51 16. *Blitze schafft er beim Regen und bringt das Licht* (des Blitzes) *herror aus seinen Vorratskammern.* Der MT schreibt וַיּוֹצֵא רוּחַ, dagegen beide Versionen der LXX. die von einander unabhängig sind: וַיּוֹצֵא אוֹרָה; ohne Zweifel hat 51 16 ursprünglich אוֹרָה gehabt und ist nach 10 13 korrigiert worden, nachdem dort die falsche Lesart sich eingenistet hatte. Der Blitz, auch Hiob 37 3 11 15 36 32 „Licht“ genannt, passt zum Vorhergehenden besser als der Wind, denn es handelt sich nicht um die Aufzählung aller möglichen physikalischen Dinge, sondern um Nennung solcher Dinge, die besonders wunderbar sind und für Jahwes unmittelbare Kundgebung sprechen. Das Gewitter ist für die späteren Juden der einleuchtendste Beweis für Jahwes Majestät und seine Überlegenheit gegenüber Göttern und Menschen, vgl. ausser Hiob 37 noch die Glosse in Ps 97 7. Daher die Fortsetzung **14**: *Vertiert ist jeder einsichtslose Mensch* d. h., wenn der Text richtig ist, ohne die Einsicht, dass eben der jüdische Monotheismus das allein Wahre ist, *zu Schanden wird jeder Schmelzer ob des Bildes* u. s. w.

Durch seine allgemeinen Ausführungen in v. 12 f. ist der Verf. ein wenig von seinem Hauptthema abgekommen. Aber es besteht freilich ein Zusammenhang zwischen dem Glauben an die Sterngötter und der Herstellung von Bildern, die dem Menschen die Gunst der höheren Mächte erwerben oder ihn gegen die Tücke böser Wesen schützen sollen, sodass man wohl nicht gezwungen ist, den Komplex von הַבַּיִשׁ v. 14 bis v. 15ª incl. zu streichen. **15.** Die Bilder sind *ein Werk des Narrens*, ein betrügerisches Machwerk, *zur Zeit ihrer Heimsuchung werden sie untergehen*, die Bilder und die hinter ihnen stehenden Dämonen, die mit den Bildern die Menschen betrügen. Mit der „Zeit der Heimsuchung" wird wahrscheinlich auf die Erwartung angespielt, dass in der eschatologischen Endzeit „das Heer der Höhe in der Höhe heimgesucht" werden soll Jes 24 21 22. Die Dämonen, die die Heidenwelt beherrschen und von ihr als Götter verehrt werden, haben sie verführt, Bilder von ihnen anzufertigen, und halten die Menschen mit diesem Blendwerk der Teufel zum Narren, lassen sie durch den Glauben an die Bilder sich vertieren. Ähnliche Vorstellungen finden sich auch häufig unter den Christen. Im AT ist die Abrechnung mit den Göttern und die Ausrottung der Bilder am jüngsten Tage ein Lieblingsgedanke der späteren Juden und von ihnen in manche prophetischen Texte eingetragen (besonders Jes 2 20 17 7 8 29 22). Dass den Bildern ein Zauber anhaftet, ist auch die Meinung von Deut 7 25 26; in dieser Beziehung sind sie nicht הֶבֶל. In **16** ist nach beiden Versionen der LXX וְיִשְׂרָאֵל שֵׁבֶט zu streichen, wovon übrigens in 51 19 nur וְשֵׁבֶט hineinkorrigiert ist. Die Einsetzung der beiden Wörter, die auf der Weisheit eines Abschreibers beruhen wird, und die lüderliche „Verbesserung" von 51 19 sind wieder lehrreich für die Geschichte des Textes. Wenn man nur den MT von 51 19 hätte, so könnte man sich schön plagen und würde, wenn man das Richtige erriete, noch von den „Besonnenen" für „subjektiv" erklärt werden. Was mag den Interpolator zur Einsetzung jener Wörter veranlasst haben? eine dunkle Erinnerung an Deut 32 9? oder nahm er Anstoss daran, dass Jahwe ein „Erbe" sein solle? Nach dem Verf. von v. 16 sind die Götzenbilder und die hinter ihnen steckenden abgefallenen Engel den Heiden, der Weltschöpfer den Israeliten als Besitz zugefallen vgl. 16 19; der Gott der Heere wird seine Verehrer vor dem Heer der Höhe zu schützen wissen.

Cap. 10 17—25

enthält ein Gemisch von jeremianischen Brocken, prosaischen Erklärungen dazu von der Hand der Ergänzer und freien Einsätzen. Wahrscheinlich schloss sich einst dieser Abschnitt unmittelbar an 9 21 an. Der Text ist zum Teil in einem fürchterlichen Zustande, sodass man kaum den Mut hat zu übersetzen. Das gilt besonders von

10 17—18. **17** wird übersetzt: raffe auf von der Erde dein Bündel, die du in der Belagerung sitzest! Das klingt wie eine Aufforderung an eine wandernde Person, die irgendwo Rast hält und ihr Bündel niedergelegt hat — aber wie kann sie dann zugleich in der Belagerung sitzen? Dabei ist die angenommene Bedeutung von כנעתך fragwürdig und ihre Ableitung von כנע, contractus fuit, oder von כְּנַעֲנִי, Krämer, so willkürlich und unbefriedigend wie

nur möglich. Die alten Übersetzer kennen das Wort gar nicht; die Pesch. bringt es mit נִכְנַע, gedemütigt werden, zusammen, Hieronymus übersetzt es mit confusio tua. Die LXX setzt mit ihrem ὑπόστασις augenscheinlich ein ganz anderes Wort voraus, nämlich das nachbiblische כַּנָּתֶךָ, Untersatz, Gestell; überhaupt lautet der Vers bei ihr ganz anders: אָסַף מִחוּץ כַּנָּתֶךָ יוֹשֶׁבְתִּי בְּבָחוּרִים: er hat fortgerafft von der Strasse dein Postament, die du sitzest unter den Erwählten. Das erinnert übrigens mit mehreren Ausdrücken an 9 20 21, besonders wenn man nur auf die Konsonanten achtet (אסף, מחוץ, בחורים), und legt die Vermutung nahe, dass irgend ein Zusammenhang zwischen beiden Stellen besteht. Der Vers ist vermutlich entstanden, bevor 9 22—10 16 eingesetzt wurde; wahrscheinlich war er ein Randcitat zu 9 20 f. und ist darum stark entstellt. Die Hersteller des Ktib müssen das Wort כנעתך in ihren Handschriften gefunden und geglaubt haben, daran gebunden zu sein, gerade deswegen, weil kein Mensch das Wort kennt. Vielleicht ist der Komplex מארצכנעתך in מֵאַרְצֵךְ נְעָרֶיךָ und אספי in אָסַף ׳י aufzulösen: „fortgerafft hat (Jahwe) aus deinem Lande deine jungen Männer". Soll dann v. 17b einem jeremianischen Zusammenhang angepasst werden, so könnte man etwa וְיָשַׁבְתִּי lesen: „und sitzen wirst du in der Belagerung". Aber bei der isolierten Stellung des Verses bleibt alles unsicher. Mit **18** steht es nicht viel besser. Die LXX hat בַּפַּעַם nicht gelesen, das in der That an seiner jetzigen Stelle keinen guten Sinn giebt; für וַהֲצֵרוֹתִי לָהֶם hat sie das בַּמָּצוֹר von v. 17; endlich schreibt sie für das unverständliche ימצאו am Schluss יִמְצָא אֹנֶךְ (oder אֹנִי, wenn σου in μου zu verändern sein sollte). Das Verbum קוֹלֵעַ giebt sie durch σκελίζω wieder, das jedenfalls, wie öfter, so viel wie ὑποσκελίζω ist: jemanden dadurch zu Fall bringen, dass man ihm ein Bein stellt. Ich schlage vor, das in der LXX fehlende בַּפַּעַם entweder zu streichen oder hinter הַזֹּאת zu setzen; für ימצאו weiss ich nichts Besseres als יִמָּאֲסוּ = יִמָּסוּ: *Denn so spricht Jahwe: siehe ich stosse die Bewohner des Landes nieder (mit einem Fusstritt) und will ihnen Angst machen, damit sie verzagen.* Der Vers verrät sich durch Stil und Inhalt als Werk des Ergänzers vgl. 9 14 und setzt ebenfalls 9 19–21 fort. Die Ergänzer sprechen überall viel härter als Jeremia, sind geistig viel mehr von Hesekiel abhängig.

10 19–22 enthält wieder jeremianisches Gut, jedoch in schlechter Verfassung und durchsetzt mit Ausfüllungen von der Hand der Bearbeiter. Die erste Strophe **19** hat im ersten Distichon eine Hebung zu wenig, im zweiten eine zu viel. Indem ich vermute, dass diese Dichtung sich in Jeremias Niederschrift unmittelbar an 9 19–21 anschloss, versetze ich das וַאֲנִי v. 19b an den Anfang des Verses; vielleicht, dass auch die LXX es dort gehabt hat, wenn bei ihr v. 18 mit אני schloss. *Ich aber, weh mir ob meiner Zerschmetterung! Schmerzlich ist meine Wunde! Ich habe gesagt: fürwahr, das ist ein Schmerz, Und ich muss ihn tragen!* oder nach der LXX, die für das letzte Wort וַיִּשְׁגֶּנִי liest: und er hat mich ereilt! Vielleicht spricht man auch im MT besser וְאִשְׁאֲנִי aus. Denn von einem freiwilligen Entschluss, den Schmerz zu übernehmen, kann nach v. 19a und nach v. 20 nicht die Rede sein, überall spricht nur die entsetzte Klage. Und zwar klagt nicht irgend ein Dritter, etwa das Volk,

sondern Jeremia selber, das zeigt deutlich die Verwandtschaft dieser Dichtung mit 4 19–21. חֲלִי ist wohl wirkungsvoller als das חָלְיִי der LXX. Zu dem Part. Niph. נַחְלָה s. Ges.-Kautzsch[26] § 63 c. **20**. Dass Jer zweimal in einer Strophe vom Zelt spräche, ist nicht wahrscheinlich; ich halte das erste Sätzchen für zugesetzt nach 4 20. In v. 20[b] liest die LXX בָּנַי וְצֹאנִי אֵין, meine Söhne und meine Schafe sind nicht mehr; es ist klar, dass die Söhne erst nachträglich zu den Schafen hinzugekommen sind. Aber auch die Erklärung, die der Ergänzer v. 21 hinzufügt, zeigt, dass die Herde hier ursprünglich ist. Ich halte בָּנַי für ein Interpretament, das von der Ansicht ausgeht, es rede hier Israel oder Zion, und das von Jes 54 1 ff. beeinflusst ist. Die Strophe scheint gelautet zu haben: *Alle meine Zeltstricke sind zerrissen, Meine Herde dahin, Keiner spannt mehr meine Zelte aus* (lies אֹהֲלִי wie 4 20), *Richtet auf meine Zeltteppiche*. Die Herde sind nicht die Söhne, sondern das Volk, das Suffix der ersten pers. hier nicht befremdlicher als in dem Ausdruck עַמִּי. Das Bild aus dem Hirtenleben regt den Ergänzer **21** zu einer seiner Strafreden über die „Hirten", die Könige und die sonstigen Führer des Volkes, an, die ganz verdummt sind, weil sie nicht nach Jahwe fragen, darum ohne Einsicht und Glück (beides liegt in הַשְׂכִּיל) regieren und so verschulden, dass die Herde zerstreut wird, ins Exil und in die Diaspora geht vgl. zu 3 15. Der Verf. hat also v. 20 auf das Exil gedeutet, vielleicht auch Deuterojesaia in 54 1 ff., aber Jeremia spricht in der Schlussstrophe **22** noch ganz so, wie in den ersten Skythenliedern 4 5 ff., von einer fürchterlichen Verwüstung des Landes, ohne eine Andeutung von einer Deportation: *Horch ein Schall und grosses Tosen Vom Lande des Nordens, Zu machen die Städte Judas Zur Wüste, zur Wohnung der Schakale* — letzteres nachgeahmt in 9 10. הִנֵּה בָּאָה habe ich gestrichen als einen Zusatz, der wahrscheinlich vor לָשׂוּם stehen sollte, um diesem Verb ein Subject („es" kommt) zu verschaffen.

10 23–25 ist unecht. Der erste Vers könnte zwar wohl von Jeremia herrühren, aber der Prophet hätte ihn schwerlich seinem Buch einverleibt; ebenso wenig wüsste man v. 24 in den דִּבְרֵי יִרְמְיָהוּ unterzubringen, wenn es auch in abstracto möglich ist, dass Jeremia einmal so gebetet hat. V. 25 endlich kann weder dem Jer noch überhaupt einem der alten Propheten zugeschrieben werden, sondern nur einem nachexilischen Juden, für den die „Heiden" nicht Jahwes Strafwerkzeuge, sondern seine und seines Volkes Feinde sind und von Jahwes Grimm vertilgt werden sollten. Da die drei Verse zusammenhangen, so sind sie als einer der vielen Einsätze zu betrachten, die das B. Jeremia zu einem wahren Depot aller möglichen Lesefrüchte gemacht haben. Die Verse sind in jenem halbpoetischen Stil geschrieben, der die späteren Sprüche charakterisiert.

23. Der Mensch hat seinen Weg, die Richtung seines Schrittes nicht in der Gewalt. Heisst das, wie z. B. Ps 37 23 Prv 20 24 16 9, dass des Menschen Schicksal von Jahwe abhängt? Oder ist der moralische Weg gemeint und wird die Willensfreiheit verneint? Nach der Fortsetzung, wo um eine billige Beurteilung gebeten wird, könnte man das letztere annehmen und würde alsdann einen Gedanken erhalten, der des Jer würdig wäre. Aber es ist doch wahrscheinlicher, dass der Ausdruck hier dasselbe besagt, was in den anderen Stellen, auch passt der Eingang יָדַעְתִּי besser dazu: ich weiss, dass ich von dir abhängig bin (im anderen Falle wäre יָדַעְתָּ zu erwarten), endlich wäre mit der

Betonung des unfreien Willens v. 25 ganz und gar nicht vereinbar. Lies nach den alten Übersetzern mit Giesebrecht לְאִישׁ הָלַךְ: nicht liegt es an dem Manne, zu gehen und zu richten (zum Inf. abs. הָכֵן vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 72 z). Kein unbefangener Leser wird bei diesem Vers auf den Gedanken geraten, dass nicht ein אִישׁ spreche, sondern das Volk. **24.** *Züchtige uns, doch mit Urteil, nicht in deinem Zorn, damit du uns nicht verminderst!* Du bestimmst unser Schicksal, aber bestimme es, selbst wenn du mit uns unzufrieden bist, nicht nach deinen Gefühlswallungen, sondern nach ruhig abgewogenem Urteil. Lies יַסְּרֵנוּ und תַּמְעֵטֵנוּ nach der LXX, denn ein einzelner kann nicht zu Wenigen gemacht werden. בְּמִשְׁפָּט besagt: nach einem ordentlichen Rechtsverfahren, wie es der Bürger von der Obrigkeit verlangen kann, so, dass nicht blos das vorliegende Vergehen, sondern auch der Wert des Angeklagten, seine Verdienste, die mildernden Umstände abgewogen werden; seinem Zorn darf man nur gegen Fremde oder durch und durch nichtswürdige Personen freien Lauf lassen vgl. Ps 6 2 38 2. Das יִסַּר stellt noch ausserdem die Strafe unter den pädagogischen Gesichtspunkt der Disciplin und des Besserungszweckes. Endlich wird noch an Jahwes Rücksichtnahme auf sein Volk appelliert, das er vermindern würde, wenn er im blindwütigen Zorn alle die, die sich etwas zu Schulden kommen lassen, sofort ausrotten wollte. Auf die Heiden, fährt der Autor **25** fort, mag er nur im Zorn losschlagen, denn „sie kennen dich nicht", stehen in keinem Freundschafts- und Rechtsverhältnis zu Jahwe. Das ist handgreiflich antike Ethik, keine christliche — obwohl auch wir unsere Ethik bis zu einem gewissen Grade suspendieren, wenn der Krieg das normale Rechtsverhältnis zwischen Volk und Volk aufhebt und der Kriegszorn in sein Recht tritt. Die Juden hatten für internationale Verpflichtungen der Völker gegen einander, wie wir sie heute annehmen, um so weniger ein Gefühl, je mehr sie sich dem Hochmutsdünkel des auserwählten Volkes hingaben: die Heiden sind keine vollwertigen Menschen, die darf man ohne Prozess totschlagen. Freilich hatten aber die Juden oft Anlass genug, sich darüber zu beschweren, dass sie von den Völkern nicht besser behandelt wurden. Und das ist denn auch der zweite, mit besonderem Nachdruck hervorgehobene Grund, weswegen der Autor sich berechtigt glaubt, Jahwes zornige Wallungen auf die Heiden abzulenken: *sie haben Jakob gefressen und ihn aufgerieben und seinen Wohnsitz verwüstet:* streiche וַאֲכָלֻהוּ als stehen gebliebenen Schreibfehler für das folgende Wort. Hier ist wieder klar, dass nicht das Volk spricht. In Ps 79 6 f., wo unser Vers als Randcitat auftritt, steht מַמְלָכוֹת für מִשְׁפָּחוֹת. Der Verf. denkt bei dem אָכַל. כָּלָה. הֵשֵׁם gewiss nicht an das babylonische Exil, denn er lebt nach v. 24 in einer Zeit, wo die Juden wieder als Volk beisammen wohnen, wenn auch nicht in glänzenden Umständen. Irgend eine Landeskalamität, z. B. eine Epidemie oder ein Krieg, dessen wehrlose Opfer die Juden zu werden fürchteten, mag Veranlassung zu diesem Gebet gegeben haben.

Cap. II 1—14

trägt eine neue Überschrift von der Hand des Ergänzers, der auch dies Stück selber geschrieben haben muss, da es alle Eigenschaften des Predigtstils dieser nachexilischen

Theologen aufweist. Der Inhalt dieses Abschnittes ist so beschaffen, dass man seinetwegen die ihm verwandten Stücke für unecht erklären dürfte, wenn ihr später Ursprung nicht schon so wie so feststände. Wie jemand diesen Abschnitt für ein Excerpt aus Jeremias Buch hat halten können, ist mir rätselhaft; wenn schon dies Excerpt so ungeheuer weitschweifig und gedankenarm ist, was für einen leeren Phrasenschwall müsste dann der Prophet zusammengeschrieben haben!

Der Inhalt ist folgender: Jahwe beauftragt Jeremia, in Jerusalem und den judäischen Städten das Volk feierlich zur Befolgung des deuteronomischen Gesetzes aufzufordern v. 1–8, eröffnet ihm seinen Beschluss, wegen des Ungehorsams der Nordisraeliten und Judäer den Untergang des Volkes herbeizuführen v. 9–13, und verbietet ihm Fürbitte für das Volk einzulegen.

Warum diese Instruktion Jahwes an den Propheten gerade an ihren jetzigen Platz gestellt ist, das fragt man besser gar nicht. Eine andere Frage ist wichtiger: wie kommt es, dass der Verf. das Deuteronomium ohne weitere Vorbemerkung mit dem Ausdruck „dieser Bund" einführt? Im Vorhergehenden ist dazu kein Anlass geboten, auch kann man doch nicht annehmen, dass im gewöhnlichen Leben das Gesetz immer „dieser Bund" genannt wurde. Sind wir also genötigt, auf einen anderweitigen Anstoss zur Anwendung dieses Ausdrucks zu raten, so stehen uns mehrere Wege offen. Der Ergänzer, der immer ruckweise arbeitet und das B. Jeremia als die Niederlage für seine Erzeugnisse benutzt, könnte durch die Lektüre des Deuteronomiums, besonders von Dtn 27, angeregt sein, dies Gotteswort abzufassen, und dabei in seinem unklaren Pathos wieder einmal vergessen haben, erst den Boden dafür zu ebnen, die Situation klar zu stellen, aus der heraus der Ausdruck „dieser Bund" erklingt. Eine andere Möglichkeit wäre die, dass irgend eine Stelle in Baruchs Biographie des Jeremia, etwa die Erwähnung der deuteronomischen Reformation, den Anstoss gegeben hätte. Endlich ist auch nicht undenkbar, dass die grösseren Midraschartigen Abschnitte im B. Jer, z. B. 7 1 ff. 13 1 ff. u. s. w., mit anderen Abschnitten, die nicht in das B. Jer aufgenommen wurden, eine besondere Schrift gebildet haben, einen Midrasch des Buches des Baruch. Was hier das Wahre ist, kann schwerlich mit Sicherheit ausgemacht werden. Speciell unser Abschnitt könnte dazu verlocken, an das Vorhandensein eines solchen Midrasch zu glauben; denn wer ihn zum ersten Mal und unbefangen liest, muss auf den Gedanken geraten, dass Jeremia mit der Promulgation und der Vertretung des Gesetzes im ganzen Lande von Jahwe betraut gewesen sei und einen wesentlichen Anteil an der deuteronomischen Reform gehabt habe: sollte nicht ein geschichtlicher Bericht darüber vorhergegangen sein? Giebt es doch im Kanon und in den Apokryphen Beweise genug dafür, dass es eine sehr ausgedehnte Jeremia-Baruch-Literatur gegeben hat. Wenn ich dennoch darauf verzichte, die Hypothese von dem Vorhandensein eines solchen selbständigen Midrasch weiter zu verfolgen, so geschieht das einerseits aus dem Bestreben, die verwickelte Frage der Vorgeschichte unseres Jeremiabuches nicht noch mehr zu komplicieren, andererseits deswegen, weil man doch mit der Annahme auskommen kann, dass das Buch Baruchs, die Dichtungen Jeremias und gelegentlich die eine und andere Schrift (Deuteronomium, Hesekiel u. s. w.) den Epigonen Anregung genug boten, sich in freien Kompositionen zu versuchen, und dass die phantastische Kritiklosigkeit dieser spätlebenden Schriftgelehrten, ihr Unvermögen, sich in die Wirklichkeit der alten Zeit zu versetzen, ihr Eifer, auf ihre eigenen Zeitgenossen einzuwirken, sie vermochte, das Buch der „Worte Jeremias" mit Einsätzen und Zusätzen zu bereichern, die zu Jeremias wirklichen Meinungen manchmal passen wie die Faust aufs Auge, für die man sich auch nicht die geringste Mühe gab, einen geeigneten Platz auszusuchen oder auch nur sie durch die eigene Fassung einigermassen zu fundamentieren; eine pomphafte Einleitung schien das alles zu ersetzen. Der Verf. unseres Abschnittes hält die Propheten überhaupt für die Leute, durch die Jahwe „Gesetz und Zeugnis" gegeben hat; da zur Zeit Jeremias das Deuteronomium feierlich „wieder" eingeführt wurde, so muss Jer dabei die Hauptrolle gespielt haben: diese Meinung kommt dem Autor nicht durch irgend ein Studium der alten Geschichte, sie kommt ihm wie von selbst, ist ihm etwas Selbstverständliches; und wenn er sich das ausmalt, so fühlt er sich gar nicht verpflichtet, das in

einer geschichtlich anschaulichen Erzählung zu thun, weil er weiss, dass seine Zeitgenossen sich ganz dieselbe Vorstellung von einem Jeremia machen.

11 1–3a bringt nach der allgemeinen Überschrift **1**, die genau mit 7 1 übereinstimmt, in **2** 3a eine Reihe von Sätzen, die sich gar nicht mit einander vereinigen lassen. Zuerst eine Anrede an eine Mehrheit: hört die Worte dieses Bundes, dann, wenigstens nach dem Text der LXX, eine Aufforderung an Jeremia, zu den Judäern zu reden, die im MT zunächst noch jener Mehrheit und erst in v. 3a dem Jer erteilt wird. Dass diese Konfusion nicht ursprünglich ist, liegt auf der Hand. Cornill verwandelt das erste Wort von v. 2b in וְדַבַּרְתָּם und beseitigt damit die Mehrheit der Angeredeten in v. 2b. Giesebrecht hält v. 2a für unecht und setzt dafür das הָלוֹךְ von 2 2, liest dann v. 2b nach der LXX וְדִבַּרְתָּ, sodass jetzt Jer überall allein angeredet wird. Aus v. 5b geht hervor, dass Jeremia allein Jahwen gegenübersteht; aber sein Ausruf: Amen, Jahwe! ist gewiss wie in Dtn 27 die Zustimmung zu dem „verflucht, wer ...“ in v. 3b, nicht aber die Versicherung, dass er hingehen und die vorhergehenden Worte reden will. Dann empfängt er erst v. 6 den Auftrag, die vorhergehenden Worte den Judäern zu predigen. Ich glaube daher, dass ebendieselbe Aufforderung in v. 2b und 3 nicht dem ursprünglichen Zusammenhang angehört, dass dieser vielmehr folgenden pathetischen Eingang gehabt hat: „Höret die Worte dieses Bundes! So spricht Jahwe der Gott Israels“. Es kommt ja auch sonst vor, dass die Aufforderung an Jeremia zu reden erst von späterer Hand eingetragen ist (vgl. zu 2 1 2 7 1 2). Auf den pathetischen Eingang wird der Verf. durch vorhergehendes Lesen von Dtn 27 geraten sein. Ganz begeistert von dem Gedanken, daran ein Gotteswort zu knüpfen, lässt er Jahwe zuerst den Inhalt der zu haltenden Predigt allgemein angeben, dann den Jer v. 5b nach Vorschrift von Dtn 27 seine fromme Zustimmung dazu aussprechen und darauf erst den Konfessor damit betraut werden, diese Predigt im ganzen Lande zu wiederholen. Der Satz: hört die Worte dieses Bundes! bedeutet in gewöhnlicher Prosa: ihr Juden, lest und befolgt dies Buch, diese eure Thora, die Jahwe durch den Mund Moses „euch vorgelegt hat“ (9 12). Man sieht, wie der Autor die eben gelesene Thorarolle von sich schiebt und rasch zur Feder greift, um sein Jeremiabuch durch ein neues Kapitel zu bereichern. In dem Einsatz v. 2b ist wohl mit Cornill דִּבַּרְתָּם zu schreiben, obgleich Jer eigentlich nicht das Deuteronomium vorlesen soll: der Urheber des Einsatzes hat, wie so oft, den Zusammenhang nicht recht beachtet. אֶל und עַל, letzteres falsch, neben einander!

11 3b–5. Jahwe spricht nun im Anschluss an Dtn 27 einige deuteronomische Sätze über das Deuteronomium. Zunächst 3b die Fluchformel, die nach Dtn 27 26 ganz Israel zum ersten Mal bei Sichem sprach; nur das allgemeinere שְׁמַע für הָקִים. Dann 4 im breiten Predigtstil eine Angabe der Zeit, wo das Gesetz gegeben wurde; gegeben ist es, als Israel ein freies, selbständiges Volk wurde. „Am Tage, wo ich sie ausführte“ genau so wie 7 23; unter dem damals gegebenen Gebot wird in erster Linie auch hier der Dekalog zu verstehen sein. Das erbauliche Bild vom Eisenschmelzofen stammt wohl aus Dtn 4 20. Für אוֹתָם כְּכֹל ist einfach das כֹּל der LXX zu schreiben. Be-

sonders stark tritt die Abhängigkeit vom Deuteronomium in **5** hervor, vgl. vor allem Dtn 8 18, aus dem sogar das כַּיּוֹם הַזֶּה: wie es heute der Fall ist, mit herübergenommen ist. Mit seinem „Amen, Jahwe" erfüllt dann Jer das allen Israeliten gegebene Gebot Dtn 27 26 und stimmt für seine Person der Verwünschungsformel v. 3b zu.

11 6–8. Jeremia soll nun die vorhergehenden Worte **6** in den Städten Judas und Gassen Jerusalems ausrufen. Er hat also im judäischen Lande umherziehen müssen, um als Jahwes Emissär für das (deuteronom.) Gesetz zu wirken. Eine merkwürdige Haggada; es ist klar, dass weder Jeremia noch auch Baruch das geschrieben haben kann. Von **7 8** hat die LXX nur das Schlusssätzchen וְלֹא עָשׂוּ, das aber ganz verloren dasteht und vielleicht erst nachträglich eingesetzt worden ist. Warum v. 7 f. in der LXX fehlt, das ist schwer zu sagen. Dass die Verse wegen zu grosser Ähnlichkeit mit 7 24–26 ausgelassen seien, ist nicht anzunehmen, da von wörtlicher Identität ja keine Rede sein kann; auch an ein blosses Versehen kann man kaum glauben. Viel wahrscheinlicher ist es mir, dass sie jünger sind als die LXX, denn wenn man sie weglässt, so spürt man zwischen v. 6 und 9 durchaus keine Lücke. Vielleicht hat jemand gemeint, dass die Formeln „und Jahwe sprach zu mir" in v. 6 und 9 allzu nahe auf einander folgen, und hat nun den Abstand durch Einsetzung von v. 7 f. etwas vergrössert. Die Worte des Bundes, die Jahwe über die ungehorsamen Väter gebracht hat, sind die Drohungen, die das Deuteron. besonders in 27 28—30 über die Nichtbefolgung des Gesetzes ausspricht. Die „Bezeugung" ist die Ankündigung von Lohn und Strafe. In

11 9–14 setzt Jahwe dem Jer auseinander, dass seine Zeitgenossen ganz und gar verderbt und hoffnungslos verloren sind, so gewiss verloren, dass Jahwe nicht einmal auf Jeremias Fürbitte hören will. Hätte man einen guten Schriftsteller vor sich, so müsste man durch diese Wendung gänzlich überrascht werden. Soeben hiess es: gehe durch das Land und fordere alle Bewohner auf, die Thora anzuhören und zu befolgen. Wenn jetzt fortgefahren wäre: Jer that das, fand aber nirgends eine gute Aufnahme, sah überall das Volk dem Götzendienst treu bleiben, in Folge dessen konstatierte er oder Jahwe, dass das Volk vernichtet werden müsse, so wäre das zwar eine ganz unhistorische Phantasie, aber doch ein Zusammenhang, der in sich vernünftig und verständlich wäre. Statt dessen eröffnet Jahwe dem Propheten in demselben Augenblick, wo er ihm den Auftrag der Thorapredigt erteilt, dass das Volk ganz und gar abgöttisch und daher zu vernichten sei. Abgesehen von dem Absonderlichen, dass Jahwe den Jeremia mit den Zuständen seiner Zeit bekannt macht (vgl. 7 17 ff.), wird es ganz rätselhaft, warum Jer überhaupt noch durch das Land geschickt wird. Wenn man noch v. 6b streichen dürfte, sodass Jer blos den Fluch auszurufen hätte! Dann wäre ja eine andere Situation geschaffen, Jer wäre dann nicht der Lehrer, der dem Volk gute Ermahnungen giebt, sondern der Herold des Gerichts. Aber ich habe nicht den Mut zu dieser Streichung, glaube vielmehr, dass diese Komposition auf demselben Gedanken beruht, dem in v. 7 f. und sonst so oft Ausdruck verliehen wird: die Propheten haben immer und immer zur Befolgung des Deuterono-

miums mahnen müssen, das Volk ist immer gleich halsstarrig gewesen und daher nach vielen vergeblichen Vorstrafen für den Untergang reif geworden. Das heisst: der Verf. folgt einer bestimmten Theorie und bringt diese insofern zu einer recht ungeschickten Anwendung, als er zwei Dinge, die in einem zeitlichen Abstand von einander hätten bleiben sollen: Jahwes Versuche, das Volk für die Thora zu gewinnen, und seinen Entschluss, nach dem Fehlschlagen der Versuche das Volk zu vernichten, in Einen Akt zusammendrängt. Er ist ganz und gar predigender Theologe und unfähig, die Geschichte geschichtlich zu behandeln. Jeremias Mission ist ihm ein blosses Paradigma zur Veranschaulichung jener Theorie, das unbekümmert um Geschichte und Psychologie durchkonjugiert wird. Nach **9** haben sich die Judäer verschworen, Jahwe nicht zu gehorchen. Ihre Sünde besteht in der Abgötterei, diese ist böswillige Empörung. Sie sind **10** zu den Sünden der ersten Väter zurückgekehrt; während die Zeitgenossen des Mose widerspenstig waren (vgl. dazu die Ansicht Jeremias 2 2^{b} 3), sind sie selber anderen Göttern gefolgt. „Das Haus Israel und das Haus Juda haben meinen Bund gebrochen“: dem Verf., der lange nach dem Exil leben muss, verkürzt sich der Abstand zwischen dem Untergang Nordisraels und der Zeit Jeremias dermassen, dass er beide Völker als Zeitgenossen des Propheten behandelt vgl. zu 3 6 ff. Dieser Schlusssatz von v. 10 zeigt auch, dass die Anhänger der Echtheit dieser Komposition ganz unüberlegt verfahren, wenn sie sich die Sache so zurechtlegen wollen: unter Josia hat das Volk das Deuteronomium angenommen, Jojakim hat „die Bahnen seines Vaters verlassen“ und ist zu den Sünden der früheren Zeit zurückgekehrt. Diese Ansicht von der Geschichte der letzten Königsregierungen ist schon an sich historisch unhaltbar, weil Jeremia nichts von einer solchen Art von Sündhaftigkeit Jojakims weiss; aber sie stimmt auch durchaus nicht mit der Ansicht unsers Autors überein. Für diesen hat das Deuteronomium immer existiert und ist das Volk immer verderbt gewesen; er folgt darin eben dem Hesekiel, der auch nicht zwischen einer frommen Periode unter Josia und einer nachfolgenden Reaktion unterscheidet. Nach 3 10 hat Juda sich nur zum Schein, nicht von Herzen bekehrt. In v. 10^{a} steht עַל statt אֶל; in dem letzten Satz von v. 10^{a} liest die LXX וְהִנָּם הֹלְכִים, was der Lesart des MT vorzuziehen ist. Wenn es v. 9 heisst: Jahwe sprach zu mir, so zeigt die Einleitung der Drohung **11**: darum so spricht Jahwe, wie mechanisch solche Prophetenreden von den Späteren gemacht werden. Die Drohung selber ist in v. 11^{a} eine Nachahmung von Micha 2 3; für das אֲלֵיהֶם ebenda hat die LXX עַל־הָעָם הַזֶּה. In **12** wird 2 28 benutzt; aber während dort Jer ironisch spricht, wird hier im tiefsten Ernst behauptet, die Juden werden, wenn das Unheil, nämlich das Exil, kommt, die fremden Götter um Rettung anflehen. Es folgt **13** derselbe Satz, der schon 2 28^{b} von fremder Hand zugesetzt war (im MT allerdings nur zur Hälfte). Der Satz fällt auch hier auf, nicht blos wegen der plötzlich auftretenden und unpassenden 2. pers., sondern auch deswegen, weil die Erwähnung der vielen Götter und Altäre post festum kommt. Wahrscheinlich ist er also auch hier nur ein Citat. Am Schluss des Verses hat sich noch eine dritte Hand eingemischt; מִזְבְּחוֹת לַבֹּשֶׁת fehlt noch in der LXX, die

in 2 28 einen noch einfacheren Text hat. In **14** ist die erste Hälfte wörtlich identisch mit 7 16, die zweite zum Teil, nur der Schluss nach v. 11 etwas abgeändert. Für בְּעֵד רָעָתָם ist nach der LXX ר בְּעֵת zu lesen, doch mag dieser Ausdruck, der schon am Schluss von v. 12 steht, zugesetzt sein.

Cap. 11 15—12 17

bringt wieder mehrere echte Jeremialieder. Leider sind sie zum Teil äusserst schlecht erhalten; auch fehlen kleinere und grössere Einsätze nicht. Das erste Lied

11 15–17 ist bös mitgenommen und besonders im MT fast unübersetzbar. In **15** ist nach der LXX mit den meisten Exegeten zu lesen עָשְׂתָה הַמְזִמּוֹת, vielleicht auch mit GIESEBRECHT יְדִידָתִי, wenn man nicht vorzieht, יָדִיד als gen. comm. anzusehen. Ist bis so weit der Text richtig, so redet Jahwe, und das erste Distichon der ersten Strophe lautet: *Was hat mein Liebstes in meinem Hause Anschläge zu verüben?* עָשְׂתָה ist eng mit לָ מָה zu verbinden wie z. B. Jes 3 15. Das dann folgende Wort הָרַבִּים wird nach εὐχαί der LXX gewöhnlich in הָרָעִים verwandelt, aber diese Form kommt sonst nicht vor; die LXX könnte auf נְדָרִים geraten haben. Besser als das eine oder das andere gefällt mir das von GIESEBRECHT vorgeschlagene חלבים, das er mit dem ה des vorhergehenden Wortes zu הַחֲלָבִים verbindet. Folgt man dann weiter der LXX, so kommt ein leidlicher Sinn, aber kein richtiges Metrum heraus. Ich nehme an, dass vor יעברו מעליך ein יֶעֱרְבוּ עָלַי wegen der Ähnlichkeit der Konsonanten ausgefallen sein könnte: *Werden Fettstücke und heiliges Fleisch Mir angenehm sein?* vgl. 6 20. Der Sinn der Strophe ist, wenn man dem Text trauen darf: Israel sucht sich listig in meine Gunst einzuschleichen, indem es als יְדִידָתִי, als mein geliebtes Weib, mir in meinem Hause eine reichliche Mahlzeit auftischt — aber werde ich mich damit zufrieden geben? Was noch in v. 15 folgt, müsste das erste Distichon der zweiten Strophe liefern. Die erste Hälfte übersetzt man: „werden sie (die Opfer) deine Bosheit“ oder besser, da eine solche Frage schwerlich möglich wäre, „dein Unheil von dir nehmen?“ Zu dieser Frage würde dann das letzte Sätzchen einen ziemlich sonderbaren Nachsatz geben: „dann könntest du frohlocken“. Die LXX hat am Schluss: אִם תֵּחָלְצִי: oder wirst du (durch die Opfer) gerettet werden? Aber nach v. 16a scheint es, dass das Volk noch nicht im Unglück ist. Ich schlage vor, עָבְרוּ zu lesen, darauf mit der LXX: מַעֲלֵיכִי רָעָתֵכִי und den Schluss nach dem MT: *Vorübergegangen ist an dir dein Unheil, Da triumphirtest du.* Sollte dieser Text richtig sein, so wäre das Lied entstanden bei Gelegenheit eines Tempelfestes, das Jahwen den Dank für vorübergegangene Gefahren oder Nöte darbringen sollte. In dem zweiten Distichon **16a** fällt auf, dass nicht mehr Jahwe redet; auch sieht man ganz und gar nicht ein, warum Jahwe selber dem Volk den Namen „grüner Ölbaum“ gegeben haben sollte. Wahrscheinlich ist קָרָא יָהוָה nur eine irrige Auflösung von קְרָאת. Sodann ist der Ausdruck: „schön von Frucht von (schöner) Gestalt“ gewiss nicht richtig; nicht die Frucht, sondern der Baum selbst ist schön von Gestalt; lies daher יְפֵה פְרִי für יְפֵה פֹּרִי vgl. 46 20. *Einen Ölbaum, grün, schön von Gestalt Hast du dich genannt* — oder קָרָאּ, hat man dich genannt. Damit wird vermutlich auf eine bestimmte Sache

angespielt, etwa auf ein Tempellied, das bei den Dankopfern angestimmt wurde und in dem jene Phrase vom Ölbaum wirklich vorkam vgl. Ps 52 10: Juda, das die Thora eingeführt, dem Tempel Jahwes zu seinen Ehren verholfen hat, das seitdem frei ist von allen Nöten, gleicht jetzt einem immergrünen Ölbaum in Jahwes Haus. Die dritte Strophe, die in **16**^{b} stecken muss, lässt sich ungünstig über den Ölbaum aus, das beweist der Schluss. Aber der Text ist heillos verdorben, und nur jene beiden letzten Wörter kann man übersetzen. Das Vorhergehende lautet wörtlich: auf den Schall eines grossen Brausens (?) hat er Feuer angezündet wider sie (wen? זַיִת ist mascul.); das ist völliger Unsinn. Die LXX übersetzt: auf den Schall ihrer (wessen?) Beschneidung ist gross die Drangsal über dir (später ist eine Korrektur nach dem MT hinzugefügt). Damit lässt sich auch nichts anfangen. Das Wort המולה oder המלה ist den alten Übersetzern ganz unbekannt, auch in Hes 1 24. Und was soll das Wort לְקוֹל dabei? Warum ist ferner הִצִּית אֵשׁ nicht wie immer mit בְּ konstruiert? Wer legt Feuer an „wider" den Ölbaum? Der Text ist offenbar schon in alter Zeit unleserlich gewesen und dann durch Abschreiber-Konjektur hergestellt worden. Es ist zweifelhaft, ob man den ursprünglichen Wortlaut noch wieder herbeibringen kann; um überhaupt übersetzen zu können, schreibe ich:

רָקַב רָמַם בְּלָחוּ דָּלָה הִנִּיפָה בָּאֵשׁ עָלֵהוּ רָעוּ
für: לקו להם ולהג דלה הצי תאש עליה ורעו

Demnach: *Morsch ward er, faulig in seinem Safte, Schlaff hängt die Blüte; Es verfault sein Laub, hässlich stehen Seine Ranken.* Der grüne, der schöne Olbaum ist in Wirklichkeit krank; vgl. zu diesem Urteil 8 13. רָעוּ von רָעַע, schlecht sein, steht im Gegensatz zu der gerühmten schönen Gestalt. Dem Gedicht fügt der Ergänzer **17** eine unglaublich platte Erklärung hinzu. Man begreift gar nicht, welches Vergnügen die Bearbeiter daran gehabt haben können, immer dieselben Phrasen zu wiederholen, und fragt sich unwillkürlich, ob ihnen denn ein etwas besserer Stil ganz unmöglich gewesen sei. רָעַת muss übrigens ein durch das vorhergehende רָעָה veranlasster Schreibfehler sein, da der Relativsatz mit seinem עָשׂוּ לָהֶם beweist, dass etwas Konkretes genannt worden ist, etwa בָּמוֹת oder מִזְבְּחוֹת vgl. v. 13. In dem folgenden Liede

11 18—23 spricht sich Jeremia zum erstenmal über persönliche Anfeindungen aus, die er zu erleiden hatte und die sich zu tödlichen Nachstellungen steigerten. Die Bearbeiter deuten an, dass die Männer von Anathoth diese Feinde gewesen seien, und es ist ja möglich, dass Baruch von Bedrohungen Jeremias durch seine Landsleute erzählt hat. Warum sie den Propheten hassten, das erfährt man leider nicht. War es ihnen anstössig, dass ihr Landsmann durch seine schwarzseherischen Prophezeiungen missfälliges Aufsehen hervorrief? oder hat er als der Metallprüfer 6 27 die ihm genauer bekannten sittlichen Schäden seiner Mitbürger allzu schonungslos gerügt? **18.** *Und Jahwe liess mich erkennen, Ja, ich erkannte es! Da liessest du mich sehen [Jahwe] Ihre Thaten.* Lies אֵדָעָה und schreibe ein י = יהוה hinter הֶרְאִיתָנִי. Die eigentümliche doppelte Wendung im ersten Distichon kommt auch sonst bei Jeremia vor vgl. 20 7. Jahwe selbst hat veranlasst, dass Jer die tödliche

Feindschaft seiner Gegner entdeckte; von sich aus wäre er nicht darauf gekommen **19**ab: *Ich war ja wie ein zutrauliches Lamm, Das geführt wird zum Schlachten, Und merkte nicht, dass sie wider mich Pläne planten.* Die Stelle ist bekanntlich Jes 53 7 benutzt. Ohne ein prosaisches לֵאמֹר, das freilich die LXX dennoch hinzufügt, sogar mit der Zugabe von לִכוּ, werden die Absichten der Gegner angeführt **19**cd: *„Lasst uns verderben den Baum in seinem Safte Und lasst uns ihn fällen, Damit seines Namens nicht mehr gedacht werde Im Lande der Lebendigen!“* Für לַחְמוֹ ist mit Hitzig u. a. לָחוֹ zu lesen und ferner בְּאֶרֶץ חַיִּים, wie zu schreiben ist, an den Schluss des zweiten Distichons zu setzen. Den Baum in seinem Saft verderben, ihn statt im Winter, wo er abgestorben ist, mitten im frischen Blühen umhauen, ist wohl eine sprichwörtliche Redensart für: einen Menschen in seiner Blüte, vor der Zeit, ums Leben bringen. **20**. *Doch Jahwe richtet recht, prüft Nieren und Herz; Ich werde deine Rache an ihnen sehen, Denn auf dich habe ich's gewälzt.* גָּלִיתִי kann man nur aus vollkommener Gedankenlosigkeit des Abschreibers erklären: wenn Jahwe selber den Jeremia mit der Sache bekannt gemacht hat, so kann doch der letztere sie ihm nicht mehr „offenbaren“; lies daher גֹּלָלוֹתַי עָלֶיךָ. Etwas „auf Jahwe wälzen“ ist eine sprichwörtliche Redensart vgl. Ps 22 9 37 5. אֶת־רִיבִי ist ein Abschreiberzusatz, ebenso צְבָאוֹת. Jeremia ist der Meinung, dass es Jahwes Sache ist, um die er angefochten wird, und dass Jahwe ein Herzensprüfer ist, der wohl weiss, dass Jeremia keine unlauteren Nebenabsichten verfolgt hat, wie augenscheinlich die erbosten Landsleute des Propheten glauben. Unseres Wissens wird Jahwes Herzenskunde hier zum erstenmal in klassischer Form ausgesprochen. Ein Jesaia hätte Jahwen wohl auch Kenntnis der menschlichen Gedanken zugetraut, aber er spricht es doch nicht aus; das thut erst Jeremia, der Psychologe, der sich selbst einen בָּחוֹן nennt. In **21–23** verrät schon der prosaische und dazu schlechte Stil den Ergänzer; ausserdem lässt dieser wie überall Jahwen reden, während Jeremia meistens und auch in dem Gedicht v. 18–20 im eigenen Namen spricht. Die Version im MT ist sehr verworren; in der Formel: so spricht Jahwe über die Männer, die deine Seele suchen, gleitet die einführende Rede des Autors unvermittelt in die Gottesrede über, darauf tritt dann in v. 22 wieder die Einleitungsformel des Autors auf. Die LXX schreibt v. 21 נַפְשִׁי und lässt in v. 22 die Gottesrede ohne nochmalige Einführung folgen. So wird die Darstellung plan und vernünftig; freilich ist nicht ganz sicher, ob hier nicht absichtliche Verbesserung der LXX oder ihrer Vorlage anzunehmen ist. da man dem Ergänzer jenen unklaren Schwulst wohl zutrauen darf. Auch sonst weicht die LXX in Kleinigkeiten ab; für הַבַּחוּרִים liest sie בַּחוּרֵיהֶם, für יָמוּתוּ wie es scheint יִתַּמּוּ wie 14 15 44 12 (Hitzig). Diese Parallelstellen zeigen, dass der Ergänzer immer mit denselben Phrasen arbeitet. Das „Jahr ihrer Heimsuchung“ v. 23 ist ein absichtlich allgemeiner Ausdruck; es gab ja mehrere Katastrophen zu Jeremias Lebzeiten, wo die Bewohner Anathoths zu Grunde gehen konnten, und der Autor hat ohne Zweifel mehr geglaubt als gewusst, dass Jeremias Feinde bestraft worden sind. Jeremia selber aber hätte schwerlich über persönliche Gegner sich in so grimmigen Drohungen gehen lassen. Er erwartet v. 20, dass Jahwe seine eigene

Rache, nicht eine Rache für Jeremia, an den Verfolgern seines Propheten nehmen werde.

12 1–6 enthält ein Gedicht in vierhebigen Vierzeilern mit folgendem Inhalt: der Dichter legt Jahwe die Frage vor, warum es den Gottlosen so gut geht, beruft sich auf Jahwes Kenntnis seiner eigenen Person und bittet, die Gottlosen für die Abschlachtung zu bestimmen, denn das Land muss ja zu Grunde gehen wegen der Bosheit seiner Bewohner. Diese wird dann dem Leser noch in drastischer Weise vorgeführt: die eigenen Brüder sogar sind gegen einen falsch und gehässig. Wer hat das Gedicht verfasst? Jedenfalls nicht der Verf. von 11 21–23, wenn er es auch hierher gestellt haben mag. Aber noch viel weniger kann es dem Jer zugeschrieben werden. Wer das thut, sollte zugeben: erstens, dass das Gedicht nicht das Mindeste mit Jeremias Zukunftserwartungen zu thun hat, diesen vielmehr widerspricht, da Jer von der bevorstehenden Verwüstung des Landes selbstverständlich auch den Ruin der Gottlosen erwartet, also nicht ein Problem erörtern kann, das nur für den existiert, der wohl an ein künftiges Gericht glaubt, dem es aber viel zu lange ausbleibt; zweitens, dass Jer sonst niemals das Unglück herbeiwünscht, hier also einen ganz anderen Charakter zeigt als sonst. Da wir hier jenen Gegensatz zwischen den Frommen und den glücklichen Gottlosen haben, der recht eigentlich das Hauptproblem der nachexilischen Dichter ist, so ist das Gedicht für ein jüngeres Produkt zu halten, umsomehr, als in der Zeit Jeremias die „Gottlosen" wohl nicht glücklicher waren als die Anhänger der Thora. Wenn der Ergänzer es eingesetzt hat, so mag er Jeremia für den halten, der v. 5f. angeredet wird; möglich ist aber auch, dass irgend ein anderer das Lied nur zu dem Zweck, es vor dem Untergang zu retten, hierher gesetzt hat vgl. 9 22f.

1. *Zu gerecht ist Jahwe, als dass ich gegen dich* (lies עָלֶיךָ) *hadern sollte, Nur lass mich Rechtsfragen mit dir verhandeln* (lies אִתְּךָ): *Warum haben die Gottlosen Glück, Sind geborgen alle Treulosen?* Der Dichter will nicht gegen Jahwes Gerechtigkeit streiten, die steht ihm fest, trotzdem muss es dem Frommen erlaubt sein, über gewisse Dinge sich Auskunft zu erbitten, die sich für das menschliche Auge mit Gottes Weltregiment nicht reimen lassen. מִשְׁפָּטִים, Rechtsurteile, kommt in den Psalmen oft vor als Bezeichnung für Gottes Regiment. Die Phrase דִּבֶּר מִשְׁפָּטִים אֵת gebraucht dieser Dichter vollkommen anders als die Ergänzer, die damit das strafrechtliche Verfahren mit dem Schuldigen bezeichnen vgl. 1 16 4 12 39 5. Die Rechtsfrage, die unter allen das göttliche Regiment betreffenden Fragen die grösste Schwierigkeit macht, lautet: warum werden die Gottlosen nicht allein nicht bestraft, sondern haben sämtlich den grössten Erfolg? Jahwe selbst hat **2** die Gottlosen „eingepflanzt", sodass sie „einwurzelten". Die Schwierigkeit des Problems beruht eben auf der Voraussetzung, dass alles, was geschieht, nicht blos, wie unsere Dogmatiker sagten, „zugelassen", sondern von Jahwe selbst hervorgebracht wird. Wie ist es doch möglich, dass er selber die Gottlosen glücklich macht! Die zweite Hälfte des Vierzeilers zeigt, dass die „Gottlosen" Juden sind; sie führen Jahwes Namen und Gesetz oft im Munde, aber ihre Frömmigkeit ist nur Schein. Im ersten Distichon ist Metrums wegen wohl וְגַם zu schreiben. Für יָלְכוּ sollte man das Perf. und ein bezeichnenderes Verbum erwarten; vielleicht ist es für יָצְאוּ verschrieben. Der Ausdruck: „Jahwe ist fern von ihren Nieren" ist etwas geschraubt und spricht nicht für ein hohes Alter der Dichtung. Von sich selbst sagt der Dichter **3** zunächst, dass Jahwe ihn kenne und erprobt habe, und schliesst daran die Bitte, die Gott-

losen zu vertilgen. Ganz ähnlich finden sich in Ps 139 beide Gedanken zusammen: die rechte Frömmigkeit kann es nicht ertragen, dass die Gottlosen noch weiter existieren dürfen. Im zweiten Stichos ist תְּרָאֵנִי zu streichen; es fehlt in der LXX und ist zu schwach neben den umgebenden Verben, sollte auch im Perf. stehen. In der LXX fehlt auch der dritte Stichos: „reisse sie heraus (aus dem Stall oder der Hürde) wie Schafe zum Schlachten", doch beruht der Ausfall wohl auf einem Versehen. Der „Tag des Blutbades" ist das grosse Gericht, das der goldenen Zeit vorhergehen muss vgl. Jes 30 25; die Gottlosen sollen dafür „geheiligt" werden, wie man ein Opfertier heiligt und damit für den Tod bestimmt. Wie v. 3c, so will Hitzig auch 4 streichen (mit Ausnahme des Schlusssatzes), aber auch dazu liegt, wie mir scheint, kein genügender Grund vor; nur der Schlusssatz selber muss wohl gestrichen werden: *Bis wie lange soll das Land trauern Und das Kraut des ganzen Feldes* (die LXX hat כָּל־ vor עֵשֶׂב) *verdorren, Vor der Bosheit derer, die darin wohnen, Ist hingeschwunden Vieh und Vogel.* Lies הַיְשֻׁבִים בָּהּ aus metrischen Gründen; zum Sing. fem. סָפְתָה bei pluralischen Tiernamen s. Ges.-Kautzsch[26] § 145 k. In dem Schlusssatz kann man für אַחֲרִיתֵנוּ mit der LXX אָרְחוֹתֵינוּ lesen, aber auch dann lässt sich dieser Satz nicht gut mit der eben vorhergehenden Klage von dem Hinschwinden des Viehs verbinden; wahrscheinlich ist er eine Randbemerkung zu v. 2. Alles Unglück, das über das Land kommt, schreibt der Dichter dem Vorhandensein der Gottlosen zu, denen es selber sehr gut geht, die wahrscheinlich zu den oberen Ständen gehören, in der Stadt wohnen, reiche Kapitalisten sind und daher von der Dürre und dem Viehsterben kaum betroffen werden. Wer v. 5f. spricht, darüber lässt sich streiten. Vielfach nimmt man an, dass Jahwe dem Dichter Antwort giebt, aber dann verläuft sich das Gedicht im Sande. Wenn Jahwe dem Dichter sagt: es ist noch viel schlimmer als du meinst, so ist doch das keine Antwort auf die Frage: warum sind die Gottlosen glücklich? Und wie kann Jahwe dem Dichter mitteilen, dass dessen Brüder falsch sind; weiss der Dichter das nicht? und warum wird dieser Fall erwähnt, der sich nach dieser Auffassung allein auf die Person des Dichters bezieht? Ich glaube vielmehr, dass der Dichter in seinen allgemeinen Klagen fortfährt und die zweite Person nur deshalb wählt, weil er sich eines schon geformten Sprichwortes bedient, dem er ein zweites Sprichwort oder eine selbst gedichtete Variation hinzusetzt 5: *Wenn du mit Fussgängern gelaufen bist und sie dich müde machten, Wie willst du da wetteifern mit den Rossen? Und wenn du in friedlicher Landschaft fliehst, Wie willst du es machen im Hochwuchs des Jordans?* גְּאוֹן הַיַּרְדֵּן bezeichnet die Dschungeln an den Jordanufern, in denen nach 49 19 50 44 Sach 11 3 Löwen hausten. תִּתְחַרֵה ist Tiphel von חָרָה, heiss sein. Für בּוֹטֵחַ lesen Hitzig und Cornill viel besser בּוֹרֵחַ. Diese beiden Sprichwörter besagten offenbar eigentlich: wer bei geringen Aufgaben versagt, vor geringen Gefahren erschrickt, muss bei grösseren Aufgaben und Wagnissen ganz und gar den Mut verlieren. Der Dichter aber scheint sie in dem Sinn zu gebrauchen, dass er das Vorhergegangene, so schlimm es sein mag, nur für eine Kleinigkeit gegenüber dem hinstellen will, was er noch zu sagen hat. Viel schlimmer als die Bosheit der Gottlosen ist

das Benehmen der eigenen Angehörigen **6**: *Denn auch dein Bruder und das Haus deines Vaters, Auch die sind treulos gegen dich, auch die! Sie rufen hinter dir her mit voller Stimme, Traue nicht, wenn sie Gutes reden!* מָלֵא ist wohl verkürzt für קוֹל מָלֵא; man könnte auch nach 4 5 מַלֵּא, Inf. abs., aussprechen. Der vierte Stichos ist überladen und jedenfalls das אֵלֶיךָ entbehrlich. Klagen wie diese, dass man nicht einmal den nächsten Anverwandten trauen darf, kommen von Mch 7 1 ff. an häufig vor. Vielleicht ist das Gedicht nicht vollständig mitgeteilt, vielleicht war es auch nur ein Glied in einem grösseren Ganzen, in dem das Problem von der göttlichen Weltregierung ausführlicher erörtert wurde. In diesem Fall könnte man v. 1–4 und v. 5 6 als zwei verschiedene Gedichte einer Serie auffassen.

12 7–13 ist wieder ein echtes Gedicht Jeremias. Es schildert die Verwüstung des israelitischen Landes in einer Weise, als wäre sie schon Gegenwart. Da das auch sonst geschieht, so hat man keinen Grund anzunehmen, dass das Gedicht erst nach der Zerstörung Jerusalems abgefasst und also erst nachträglich in die דִּבְרֵי יִרְמְיָהוּ eingesetzt wäre. **7**. *Aufgegeben habe ich mein Haus, verstossen Mein Erbe. Gegeben den Liebling meiner Seele In die Hand seiner Feinde.* בֵּיתִי kann den Tempel bedeuten, wie 11 15, aber auch das israelitische Land wie Hos 8 1, und das Letztere ist hier wahrscheinlicher wegen des parallelen נַחֲלָתִי, das Palästina als Jahwes Grundbesitz bezeichnet; in einem Bauernvolke gewann der abstrakte Begriff Erbe ganz naturgemäss den konkreten Sinn Bauernhof, Landgut. Ob die „Feinde" Israels noch die Skythen oder die Ägypter unter Necho oder schon die Chaldäer sind, das ist kaum mit Sicherheit zu entscheiden; ich halte dafür, dass man auch hier noch am Besten an die Skythen denkt. עָזַב ist wohl nicht im buchstäblichen Sinne „verlassen" zu nehmen, wie es Hes 8 12 gemeint ist, sondern in dem Sinne „preisgeben" mit בְּכַף א׳ in Verbindung zu setzen. Für das Abstraktum יְדִידוּת, dessen ו die LXX noch nicht gelesen zu haben scheint, liest man wohl besser mit Grätz und Giesebrecht יְדִדַת vgl. 11 15. Für Jeremia ist dieser zärtliche Ausdruck ebenso charakteristisch, wie für Hesekiel die feindliche Bezeichnung „Haus Ungehorsam". **8**. *Geworden ist mir mein Erbe Wie ein Löwe im Walde, Hat wider mich seine Stimme erhoben, Darum hasse ich es.* Zu נָתַן בְּקוֹל s. Ges.-Kautzsch[26] § 119 q. Dieser Vers spricht am Meisten dafür, dass das Gedicht noch vor der wirklich erfolgten Exilierung abgefasst ist; ja wäre auch nur die Deportation Jojachins erfolgt, so hätte der Prophet schwerlich das Bild vom Löwen gewählt, bei dem man doch auch an dessen Stärke denkt. Jahwe ist gleichsam erschreckt vor der Wildheit und Feindschaft des Volkes wider ihn zurückgewichen, muss es sich selber überlassen und muss hassen, was er doch eigentlich von Herzen liebt. **9**. *Ein bunter Geier ward mein Erbe mir, Von Geiern umgeben: Auf, versammelt das Wild des Feldes, Holt sie zum Frasse!* Zu dem Imp. Hiph. הַתְּיוּ von אָתָה, kommen, s. Ges.-Kautzsch[26] § 68 i. Aus metrischen Gründen streiche ich das כָּל־ vor חַיַּת und den Artikel vor שָׂדֶה, aus sachlichen die Fragepartikel vor den beiden עַיִט. Denn das Bild, dessen sich der mit dem Landleben sehr vertraute Prophet bedient, ist allem Anschein nach der Jägerpraxis entnommen: um das Raubzeug anzulocken, das

man wegschiessen will, bindet man einen wilden Vogel (bei uns etwa einen Uhu) auf einer Stange fest, sein Schreien lockt dann seine Feinde an. Hier wird ein עַיִט צָבוּעַ angebunden, irgend ein Raubvogel, der seinen Beinamen seinen schreienden Farben verdankt, mag צָבוּעַ Partic. von צָבַע, buntfärben, oder Apposition sein und die Hyäne bedeuten (Hyänengeier); die übrigen Raubvögel versammeln sich um ihn und hacken auf ihn ein, und der Dichter ruft noch mehr Raubzeug herbei. So ist Israel seinen Feinden von Jahwe ausgesetzt worden, sagt Jeremia. Es ist klar, dass er, wenn diese Deutung richtig ist, das nicht Jahwe selber in einer „verwunderten" Frage aussprechen lassen kann, dass also mindestens im Anfang blos עַיִט zu schreiben und im zweiten Stichos höchstens הָעַיִט (Artik. statt Fragwort) möglich ist. Übrigens ist עָלֶיהָ in עָלָיו zu verwandeln, da sich das Suffix auf ע׳ צָבוּעַ und nicht auf נַחֲלָה beziehen muss. **10.** *Viele Hirten verderben meinen Weinberg, Zertreten meinen Acker, Machen mein liebes Grundstück Zur wüsten Viehtrift.* Das Verderben des Weinbergs geschieht dadurch, dass die Hirten das Vieh hindurchtreiben; wenn sie abgezogen sind, sieht der Boden wie eine Viehtrift aus. Mit Hirten wurden die Skythen 6 3 verglichen; für letztere spricht auch das רַבִּים, obgleich, wenn sonst an Jojachins oder Zedekias Deportation gedacht werden könnte, die Mehrheit sich auch auf die kleinen Nachbarvölker deuten liesse, die Nebukadnezar gegen die Judäer hetzte. Aber auch die starke Häufung und der rasche Wechsel der Bilder, der nur in 2—4 4 seinesgleichen hat, empfiehlt die Verlegung des Gedichts in eine frühere Zeit. Dass von den drei Akkusativen zwei mit, einer ohne die nota acc. steht, ist ein Beweis für die Gleichgültigkeit der Abschreiber gegen genaue Wiedergabe des Textes; meistens wird das אֶת von ihnen herrühren, wenn auch nicht immer. Auch das zweimalige חֶלְקָתִי erregt Verdacht. Dagegen ist es beabsichtigte Malerei, wenn das שְׁמָמָה in der folgenden Strophe **11** beständig variiert wird: *Sie machen es zur Wüste, es trauert Vor mir verwüstet: Verwüstet ist das ganze Land, Und keiner achtet darauf.* Lies שָׁמָּה, denn Subj. sind die Hirten. Auch ist wohl וְאֵין statt כִּי אֵין (aus vermeintlichem ך אין entstanden) zu schreiben, denn das כִּי hätte nur dann einen Sinn, wenn das Verwüsten unabsichtlich geschähe oder wenn irgend jemand es verhindern könnte. Gesagt soll aber werden, dass jene Hirten ihr Werk ganz gefühllos betreiben und auch sonst niemand sich um Israels Schicksal kümmert. Nur Jahwe thut es, zu ihm trauert das Land hinauf. Abermals ein Wechsel in der Schilderung **12**: *Über alle Dünen in der Wüste Kommen die Zerstörer, Von einem Ende des Landes zum anderen Ist friedlos alles Fleisch.* Es ist natürlich beide Male אָרֶץ zu schreiben. Der Satz: denn das Schwert Jahwes ist fressend, ist unecht, spricht doch Jahwe durch das ganze Gedicht hindurch; wenn es noch hiesse חֶרֶב לְאֹיֵב wie 6 25! Der letzte Stichos sieht ganz wie der Schluss der Dichtung aus. Schon darum ist **13** schwerlich jeremianisch; Ausdruck und Inhalt machen es völlig klar. Denn das Subj. der Sätze: „sie säeten Weizen und ernteten Dornen, quälen sich ab ohne Nutzen zu schaffen, wurden zu Schanden wegen ihres Ertrages (lies das Suff. der 3. pers.), vor der Zornglut Jahwes" sollten nach dem Vorhergehenden die Verwüster, müssen aber nach dem Sinn die Israeliten sein, die gar nicht

genannt sind. Der erste Satz ist wohl eine sprichwörtliche Redensart, das Ganze die Reflexion eines Lesers, wenn überhaupt der Vers eine Beziehung zum Vorhergehenden hat. Denn es wäre ja auch möglich, dass er eine Randbemerkung zu v. 14 vorstellt und den bösen Nachbarn gilt, die sich Israels Acker aneigneten, um ihren Weizen darauf zu säen.

12 14–17 ist bereits von Stade als unecht erkannt worden. Das Stück bedroht die bösen Nachbarn Judas, die dessen Erbe angetastet haben; sie sollen aus ihrem Lande gerissen, später aber wieder zurückgeführt werden und dann die wahre Religion erlernen. Der Autor schreibt also in einer Zeit, wo das Gebiet Israels viele Vergewaltigungen von den Nachbarn erlitten hat, wo die Juden aber schon daran denken, jene zur Annahme des Gesetzes nötigen zu können. Die Nachbarn müssen in erster Linie die Edomiter, Ammoniter u. s. w., die in Ps 83 genannten Völker sein, weiter etwa die Ägypter und „Assur", die Syrer. Hoffnungen dieser Art finden sich bei prophetischen Schriftstellern des zweiten Jahrhunderts (z. B. Sach 14 Jes 19 16 ff.) und sind dann verwirklicht worden durch Johannes Hyrkanus und seine Söhne; unser Autor mag sie aus Deuterojesaia oder Deuterosacharja herausgelesen haben. Der Eingang

14 zeigt eine ähnliche Zusammenziehung der Einführungsformel und der Rede wie 11 23 (im MT): so spricht Jahwe über meine (statt: über seine) bösen Nachbarn. Eigentlich sind die שְׁכֵנִים nicht Nachbarn im geographischen Sinne, sondern Mitbewohner eines Landes. Gemeint sind demnach zunächst alle die Völkerschaften, die sich innerhalb der traditionellen Grenzen Israels „von Dan bis Berseba" angesiedelt haben, die Edomiter, die arabischen Stämme im Osten und Norden, die Griechen u. s. w., oder die sich seit Alters noch behaupten, wie die Philister. אֶת־יִשְׂרָאֵל ist nicht Apposition zu אֶת־עַמִּי, da sonst את nicht wiederholt wäre, sondern Variante dazu. Die fremden Völker sollen nach des Autors allerdings unklar, mindestens ungeschickt ausgedrückter Meinung aus „ihrem Lande" herausgerissen werden, d. h. offenbar: aus dem Lande der Israeliten in dem weitesten Sinn dieses Wortes, aus den Landschaften zwischen Euphrat und Mittelmeer. Das Suffix von אַדְמָתָם muss (trotz scheinbaren Widerspruchs von v. 15b) auf die Israeliten gehen, auch wenn der Schlusssatz von v. 14: und die Juden will ich aus ihrer Mitte reissen, vielleicht unecht ist. Bevor die Heiden das Land verlassen, sagt dieser Schlusssatz, sollen die Juden, die unter ihnen als Metöken wohnen müssen, nach Juda gebracht werden. Bekanntlich war es eine der ersten Sorgen der Makkabäer, die in Galiläa und jenseits des Jordans wohnenden Juden nach Judäa überzuführen. Die Darstellung wäre klarer, wenn אַדְמָתִי statt אַדְמָתָם stände; vielleicht aber hielt der Verf. den Ausdruck אַדְמָה schon für eine ausreichende Kennzeichnung des israelitischen Landes. Nachdem das Land von den Edomitern, Arabern, Griechen u. s. w. gereinigt ist, dürfen diese **15** wieder in ihr Gebiet zurückkehren und jeder sein rechtmässiges Erbe in Besitz nehmen. Wann und wie das geschieht, wird nicht gesagt; der Autor begnügt sich einfach mit Aufstellung seiner eschatologischen Postulate. Aber die Rückkehr wird nur mit einem gewichtigen Vorbehalt zugestanden, den der Verf. **16 17** zwar wieder recht ungeschickt, aber doch verständlich genug ausspricht — er darf sich gehen lassen, weil er Gedanken ausführt, die längst feststehen und seinen Lesern geläufig sind. Statt also einfach zu sagen: nur die Heiden

dürfen zurückkehren, die zum Judentum übertreten, die anderen werden ausgerissen und vertilgt, fährt er lieber mit seinem וְהָיָה in dem getragenen Prophetenstil oder vielmehr jenem Stil fort, den die Epigonen für prophetisch halten. Die Heiden müssen „die Wege“ der Juden „lernen“, die Gesetze des Judentums über den Sabbath, reine und unreine Speisen u. dgl. auswendig lernen, sich erklären lassen und befolgen s. zu 10 2, müssen „bei Jahwe schwören“, in Handel und Wandel die Jahwereligion als die ihrige bekennen s. zu 4 2, wie sie bisher die Israeliten gewöhnt haben, ihre Kontrakte u. dgl. bei dem Gott von Askalon oder Skythopolis zu beschwören. Dann „werden sie inmitten meines Volkes aufgebaut werden“, familienweise unter den Juden leben, wohl nicht als Volljuden, aber doch als Proselyten. Die Völkerschaft, sagt v. 17, die nicht gehorcht, wird gänzlich herausgerissen und vertilgt (vgl. Sach 14 16ff. und die Glosse Jes 60 12). So nahmen die Edomiter und Ituräer das Judentum an, dagegen die Samariter wurden ausgerottet. „Agypten mit Assur wird (Jahwe) dienen“, erwartet der Autor von Jes 19 23. Die Theokratie kann keine Unterthanen dulden, die ihrem religiösen Gesetz nicht gehorchen; die jüdische Theokratie will absolut herrschen in dem von Israel als sein gottgegebenes Erbe beanspruchten Gebiet und ausserdem Tempelsteuern von der ganzen Welt einziehen. Der Autor lebt wahrscheinlich in Palästina und ist am Besten aus den beiden letzten Jahrhh. zu verstehen.

Cap. 13 1–14

besteht aus zwei Stücken, die aber von derselben Hand stammen werden, einer Erzählung von einer symbolischen Handlung und einer Gleichnisrede. Die beiden Stücke, in breitestem Ergänzerstil geschrieben, gehören zum Seltsamsten, was man in der kanonischen prophetischen Literatur zu lesen bekommt. Da muss v. 1–11 Jeremia einen Linnengürtel kaufen, ihn erst eine Zeit lang tragen, darauf ihn am Euphrat in einer Felsspalte verbergen und nach langen Tagen zurückholen, um dann zu konstatieren, dass er verdorben ist. Diese wundersame Geschichte wird dann auf das Verhältnis Israels zu Jahwe und das Exil am Euphrat allegorisch gedeutet. Zweimal muss Jeremia zum Euphrat wandern, als wäre der Weg dahin nur ein Katzensprung, und das alles, um zu erfahren, dass Linnen durch Feuchtigkeit verdirbt — das hätte er sonst wohl nicht gewusst? Schon das Aufwerfen der Frage, ob Jeremia das geschrieben habe, wäre eine Herabsetzung des Propheten. Nur ein Mann, der die Propheten wie Marionetten behandelt, konnte ihn eine solche Rolle spielen lassen und den dürftigsten Gedanken mit dem ungeheuerlichsten Apparat ausstatten. Wenn man diese Geschichte unter den Gesichtspunkt der Dichtung, des Midrasch stellt, unter denselben Gesichtspunkt, unter den Erzählungen wie die von 51 59ff. I Reg 13 II Mak 2 oder die im B. Jona und Daniel fallen, mag sie einigermassen geniessbar sein; für das Verständnis des Jeremia selber hat sie nicht den allermindesten Wert. Ihr geistig verwandt ist die Gleichnisrede v. 12–14. Hier sagt Jahwe dem Jeremia nicht blos, was er zu sagen hat, wörtlich vor, sondern sagt auch, was das Volk antworten wird; es geht wirklich alles „am Schnürchen“. Wenn der Prophet den geistreichen Satz gesagt hat: was ein Krug ist, das wird mit Wein gefüllt, muss ihm das Volk darauf erwidern, wie vorgesehen ist, sonst fällt die folgende Rede ins Wasser. Was für eine Vorstellung muss der Autor vom Verkehr Jahwes mit einem Propheten gehabt haben, wenn der erstere letzteren so einübt, wie einen kleinen Knaben, der eine Botschaft ausrichten soll; Jahwe lehrt ja den Jer nicht blos den Inhalt seiner Predigt, sondern auch die Disposition und die Einfädelung des Gesprächs. Diese Midraschisten und Verff. von erbaulichen Prophetengeschichten sind erstaunlich viel kindlicher, als die alten Volksschriftsteller, die die Sagen

von Elia oder Elisa erzählen. Die Volksbücher erzählen, was wirklich geschehen und schlimmsten Falls durch die unbewusst dichtende Phantasie des Volkes mit märchenhaften Zuthaten bereichert ist, diese Prediger erfinden Geschichten, die belehren sollen, haben aber keine Erfindungsgabe, keinen Sinn für das wirkliche Leben, auch kein tieferes inneres Leben, keine Gedanken, die wirklich lehrreich sein könnten, und schreiben dazu für ein Publikum, das noch tiefer steht!

1. Die Befehle Jahwes werden mit Vorliebe im Inf. abs. und nachfolgendem Perf. cons. gegeben; wahrscheinlich klang das feierlicher als ein einfacher Imperativ. Einen Linnengürtel mag Jer als Priesterssohn auch sonst getragen haben. Dass er ihn nicht ins Wasser bringen soll, ist lediglich der Allegorie wegen nötig; so lange Israel als Gürtel von Jahwe getragen wurde (v. 11), so lange ist es auch nicht „ins Wasser", d. h. in Not und Gefahr gekommen (Ps 66 12). **2.** Jeremia führt den Befehl aus „gemäss dem Worte Jahwes" — eine stehende Wendung in den Prophetenlegenden —, ohne die geringste Ahnung davon zu haben, was das Tragen des Gürtels bedeutet. **3.** שֵׁנִית wie 1 13 33 1; hier haben wir aber einen längeren Zeitraum zwischen dem ersten und zweiten Mal anzunehmen, da das Tragen des Gürtels die frühere enge Verbindung zwischen Jahwe und Israel bedeutet. In dieser Zeit hat Jer nichts weiter zu thun, als den Gürtel zu tragen, ohne zu wissen warum. Aber der Jer dieses Autors hat überflüssig viel Zeit, denn jetzt **4** macht er die Reise nach dem Euphrat, die für ihn nicht weniger langwierig und beschwerlich war, wie für uns eine Reise nach Timbuktu oder Shanghai, und verbirgt dort den Gürtel in einer Felsspalte, augenscheinlich an einer feuchten Stelle. Man hat versucht, den Euphrat zu beseitigen, oder behauptet, die Reise sei nicht wirklich ausgeführt. Das erstere ist einfach unmöglich, solange man nicht nachweisen kann, dass ein Ort des Namens פְּרָת nicht allein in der Nähe von Jerusalem existierte, sondern auch so bekannt war, dass niemand zuerst an den Euphrat dachte, wenn in einer jüdischen Schrift der Name Phrath vorkam. Das letztere aber gehört zu den Auslegerkunststückchen, mit denen man jeden Anstoss beseitigen kann — freilich auf Kosten der Ehrlichkeit. Keine Silbe in der ganzen Erzählung verrät, dass der Verf. etwas anderes meint, als was er sagt. Wenn Jeremia den Gürtel nur in Gedanken nach dem Euphrat brachte und nur in Gedanken ihn verdorben fand, während er ihn heil und unverdorben am Leibe trug oder im Schrank liegen hatte, was soll man da von seinem Geisteszustand denken? oder spielen Jahwe und sein Prophet mit einander wie die Kinder, die ja freilich in Gedanken reisen, wohin sie wollen? Oder hat Jer überhaupt keinen Gürtel gekauft? Wozu dann diese lange Erzählung, warum begnügt sich der Autor nicht mit dem simpelen Satz: wie ein Gürtel im Wasser verdirbt, so —, einem Satz, der doch dasselbe leistet wie jene Erzählung? Nein, dem Autor macht es nichts, den Jer ein paarmal für nichts nach dem Euphrat reisen zu lassen, weil dieser Jeremia für ihn nur ein Name ist, eine Figur, die er hin und her schiebt, wie es ihm beliebt, die er auch nach dem Paradiese oder nach dem Monde oder in den dritten Himmel hätte versetzen können, wenn es ihm gut schien. Im Leben Adams und Evas büsst Adam im Jordan, Eva im Tigris; wie Eva den Tigris verlässt, ist sie im Nu bei Adam: die Gesetze der Wirklichkeit existieren für diese theologischen Erdichtungen

noch viel weniger als für die Volksmärchen. אֲשֶׁר קָנִיתָ ist in der LXX übergangen. 5. „Wie Jahwe mir geboten hatte“ (nota acc. statt צִוַּנִי) gehört auch zu den Wendungen, die ein solcher Autor nie vergisst. 6. Der Relativsatz ist ja ebenso überflüssig wie die beiden in v. 4; aber Erzählungen dieser Art finden das Umständliche erbaulich, sind auch auf ein Publikum berechnet, für das man gar nicht zu deutlich schreiben kann, vgl. die Erzählung I Reg 13 und ihr Verfahren, den Propheten X und Y auseinander zu halten. Derselbe Relativsatz wird unverdrossen auch 7 wiederholt. Jer findet den Gürtel verdorben, zu nichts mehr tauglich: so hat doch die zweimalige Reise von Palästina nach Babylonien seine Kenntnisse vermehrt! Ein Stück Linnen verdirbt, wenn es viele Tage in nasser Erde liegt, das weiss er jetzt. Würde der Autor nicht zugegeben haben, dass Jer das schon als fünfjähriges Kind ohne Euphratreisen gewusst hat? Gewiss würde er das, aber er hatte eine Einkleidung nötig, ein allegorisches Gerüst, an das er seine paar armen Gedanken hängen konnte, und hat gar nicht darüber reflektiert, ob die ihm dazu dienende Geschichte menschenmöglich sei oder nicht. Hesekiel macht es ja nicht besser, überhaupt sind die Allegoriker seltsame Leute, erzprosaische Menschen, die ein böser Schabernack auf den Pegasus gesetzt und der nüchternen Wirklichkeit, in der sie daheim sind, entführt hat, ohne sie ins wahre romantische Land zu bringen. 8. Ähnlich wie die Seher der Pseudepigraphen erst lange allegorische Gesichte haben und darauf eine ebenso lange Auslegung der Bilder empfangen, so teilt das „Wort Jahwes“ jetzt endlich dem Jer mit, was sein Thun in den letzten Monaten eigentlich zu bedeuten hatte. 9. Der Gürtel an sich bedeutet zunächst die Hoffart „Judas und Jerusalems“ oder auch 10 das Volk in seiner Hoffart, in der es sich weigerte, Jahwes Worten zu gehorchen, vielmehr den Göttern diente u. s. w. Das ist ja die Anschuldigung, die die Ergänzer überall erheben und die es allein ihnen ermöglicht, den Untergang des Volkes zu begreifen, denn der Einbildung auf die Thora, die dem Jer ein Hauptanstoss ist und die thatsächlich am Meisten den Untergang verschuldet hat, huldigen diese Theologen selber. Die LXX hat הָעָם und הָרַע nicht und setzt הַזֶּה an den Schluss des vorhergehenden Verses; in v. 10^{b} liest sie וְיִהְיוּ statt וְיִהְיֶה; der hebr. Text ist jedenfalls etwas glätter. יִהְיֶה, es soll werden, erhält wegen seines weiten Abstandes vom Subj. הָעָם das וְ der apodosis: das Volk . . . das soll werden. Damit könnte die Deutung zu Ende sein. Aber Autoren dieser Art wird es schwer aufzuhören, und eine allegorische Figur ist biegsam. Daher wird 11 noch das Getragensein des Gürtels gedeutet, was freilich besser zu Anfang (v. 9) geschehen wäre. Israel ist lange an Jahwe angeschmiegt gewesen, wie ein Gürtel an die Hüften eines Mannes, es sollte Jahwes Volk, sein Name, sein Ruhm, sein Prangen sein, d. h. Jahwe wollte sich durch dies Volk bekannt und herrlich machen, weil jedermann an Israels Wohlergehen und Grösse die Macht seines Gottes erkennen sollte. Die nachexilischen Juden schwelgen gern in dem Gedanken, wie sie vor den Völkern glänzen werden, wenn erst Jahwes Verhältnis zu Israel in voller Herrlichkeit hervortreten wird: diesen Glanz und Vorzug vor allen andern Menschen würden sie schon jetzt haben, wenn nur nicht die bösen Väter es zu arg gemacht hätten, aber „die hörten nicht“.

Und das soll ein Prophet geschrieben haben! Der Autor sagt nichts darüber, ob Jer jene Worte Jahwes dem Volke „predigen“ soll; vielleicht hat er es nur vergessen. Statt dessen erhält Jeremia

12 den Auftrag, „ihnen“ — wem? dem „ganzen Haus Israel und dem ganzen Haus Juda“? — zu sagen: „alles was ein Krug ist, wird mit Wein gefüllt!“ Wie es scheint, ist das eine volkstümliche Redensart, sei es, dass damit unverbesserliche Trinker scherzhaft gekennzeichnet werden, sei es, dass der Spruch allgemeiner besagt: jeder thut und erlebt das, wozu ihn seine Natur bestimmt hat. Wenn nun dieser so trivial klingende Satz mit dem pomphaften „so spricht Jahwe, der Gott Israels“ eingeleitet wird, so muss das wohl die Aufmerksamkeit erregen. Man wird sagen: das wissen wir doch selber auch, was soll denn das bedeuten? Man sieht besonders aus Haggai und Maleachi, dass in der nachexilischen Judenschaft Dialoge zwischen einem Propheten und seinen Zuhörern öfter vorkamen; unter den Schriftgelehrten waren Rede und Gegenrede sogar die gewöhnlichste Form der Erörterung. Freilich, wenn zufällig die Zuhörer nicht geantwortet hätten, so hätte auch der Redner nicht fortfahren und die Anwendung geben können, die nun **13** folgt: Jahwe will alle Bewohner des Landes, die Könige, Priester u. s. w. mit Trunkenheit füllen. Dass Jeremia für diesen Gedanken keine geistreichere Einleitung erfinden kann, dass sogar Jahwe selber sie ihm vorsagt, ist ein ganz eigentümliches Zeugnis von dem Geist dieses Autors und dieser erbaulichen Literatur überhaupt. Die Könige u. s. w. werden ja von den Ergänzern mit Vorliebe aufgezählt; es fehlen dies Mal die „Fürsten“ und neben den Bürgern von Jerusalem die Judäer, die jedoch die LXX hat; ist letzteres richtig, so muss das וְ vor אֶת־הַמְּלָכִים gestrichen werden (sonst bedeutet es „und zwar“). Von den Königen wird im Plur. gesprochen, weil ja der Ergänzer nur eine verschwommene Vorstellung von Jeremias Zuhörern hat; eigentlich sind es alle vorexilischen Israeliten. Sind nun die Judäer mit Trunkenheit angefüllt, so will **14** Jahwe sie an einander zerschlagen (die LXX liest schlechter וְהַפַּצְתִּים). Das soll also Jeremia sagen, aber warum fehlt nun hier die Erklärung, die doch so nötig zu sein scheint? Denn was die Anfüllung des Volkes mit Trunkenheit bedeutet, das weiss man doch nicht so ohne Weiteres; und wenn die Israeliten Töpfe sind, so können sie auch ohne Wein an einander zerschlagen werden. Dem Verf. schwebt wohl ein Gedanke vor, wie er 25 27 ausgeführt ist: der Wein ist der Schicksalswein. Aber er hat diesen Gedanken ungeschickt ausgeführt; wenn er noch gesagt hätte: sie werden sich an einander zerschlagen! dann hätte er doch denselben Gedanken, die Androhung des Untergangs, nicht doppelt ausgesprochen. Das נְאֻם־י hat die LXX auch, aber etwas später als der MT. In dem Abschnitt

Cap. 13 15—27

ist die Hand Jeremias unverkennbar und die Änderungen und Zusätze der Späteren leicht zu erkennen und auszuscheiden. Streiten kann man darüber, ob ein einziges längeres oder mehrere kleinere Gedichte vorliegen. Ich nehme lieber das Letztere an; jedoch stehen die kleinen Gedichte in so engem Zusammenhang mit einander, dass sie einen kleinen

Cyklus bilden. Der Cyklus gehört nicht mehr zu den Skythenliedern; die, die „von Norden kommen“ und Jahwes Herde fortführen werden, sind schon lange Israels Buhlen gewesen. Als solche können nur die Chaldäer in Betracht kommen, mit denen schon Hiskia in Verbindung stand und deren Bundesgenossenschaft in der Zeit, als Medien und Chaldäa zu ihrem zuletzt erfolgreichen Ansturm auf Assur ansetzten, die Judäer nachgesucht oder wenigstens ins Auge gefasst haben mögen; ausserdem unterhielt man mit Babel seit alten Zeiten lebhaften geistigen und Handelsverkehr. Den Judäern aber fingen die Chaldäer gefährlich zu werden an seit der Schlacht bei Karchemisch. Demnach dürfte dieser Cyklus zur Zeit Jojakims abgefasst sein, könnte sogar zu den „vielen ähnlichen Worten“ gehören, die Jeremia nach 36 32 dem Inhalt der von Jojakim verbrannten Rolle hinzufügte. Wie mir scheint, würde zu dieser Ansetzung besonders passen, dass Jeremia v. 15 ff. über den Hochmut klagt, von dem er selber in der Verbrennung der Buchrolle eine schlimme Probe zu kosten bekommen hatte, dass er „in Verstecken“ weinen muss, musste er ja doch wirklich im Versteck leben, dass er den König selbst angreift, was er bisher noch nicht gethan hat. Die Lieder noch später anzusetzen, muss man sich hingegen nicht durch die Klage von der Wegführung der Herde verleiten lassen; hier stellt nur der Seher etwas als gegenwärtig hin, was er von der Zukunft erwartet, wie die Klage über den Hochmut, die Bedrohung des Königs und besonders auch der Satz über die Rolle, die bald die ehemaligen Buhlen spielen werden, deutlich genug beweist.

13 15 16, das erste Lied. **15 16^{a}**. *Hört und nehmt zu Ohren Und seid nicht hochmütig! Gebt euerem Gott Ehre, Beror es dunkelt* —. Lies nach der LXX v. 15^{a} וְאַל. König Jojakim hat in seinem Hochmut Jahwen die Ehre verweigert, als er sein Wort von sich wies, und er und seine Grossen haben, wie der ehrliche Baruch entsetzt erzählt (36 24), „nicht gebebt und ihre Kleider nicht zerrissen, als sie alle diese Worte hörten“. Ktib will יֶחְשַׁךְ, Qre יַחְשִׁיךְ, beides ist möglich; zu dem intrans. Hiph. s. Ges.-Kautzsch^{26} § 53d. „Denn Jahwe redet“ v. 15^{b} ist natürlich Zusatz; Jahwe redet hier eben nicht, die Weissagung steckt nur in dem Nebensatz: „Bevor . . .“, wird aber eben damit als längst gegebene, in jener verbrannten Buchrolle enthaltene, indirekt gekennzeichnet. „Bevor es dunkelt“, bevor das Unglück hereinbricht; wenn man Jahwe Ehre giebt, d. h. seinem Worte glaubt, kann es vielleicht vermieden oder doch gemildert werden. **16$^{3-5}$**. *Ja, bevor eure Füsse sich stossen An umdämmerte Berge Und ihr hofft auf Licht und er es macht zum Dunkel, Es verwandelt in Wolkennacht!* Ein selbst bei Jeremia ungewöhnlich schöner Vers! Nicht blos das Bild von der sich herabsenkenden Dunkelheit an sich ist wundervoll ausgeführt, es liegt auch über den getragenen Worten eine so schwermütige Stimmung, eine so bange Ahnung, wie sie ergreifender gar nicht hätte in Worte gefasst werden können. Eine vorzeitige Nacht, die Nacht des Gewitters, breitet ihre Schatten allmählich über die Landschaft aus, die Menschen geraten in Angst, finden in der Dunkelheit den Weg nicht, straucheln, warten und hoffen, dass das Gewitter vorüberzieht — es zieht nicht vorüber, es wird dunkler und dunkler. Nur ein Meister ersten Ranges konnte gerade diesen Moment vor dem Sturm wählen und in zwei Strichen vollkommen darstellen und dann — aufhören. Der Dichter des Hiob hat wohl auch dies Gedicht gelesen, doch gelingt es ihm bei weitem nicht, es zu erreichen (Hiob 3 9). Lies צַלְמוּת und יָשִׁית (Ktib). Wenn שָׂמָה richtig ist, so wäre אוֹר hier ganz ausnahmsweise als femin. behandelt (denn Hiob 36 32 kommt als völlig korrumpiert nicht in Betracht), aber der Dichter schrieb wohl nur וְשָׂם vgl. יָשִׁית.

17 sehe ich am Liebsten für ein besonderes kleines Lied an, obgleich es nur aus einer Strophe besteht und sachlich sowohl mit dem Vorhergehenden als mit dem Folgenden eng verbunden ist. *In der Verborgenheit weint meine Seele Angesichts des Hochmuts, Und mein Auge zerfliesst in Thränen, Denn fortgeführt wird Jahwes Herde.* Streiche וְדָמַע תִּדְמַע, das in der LXX fehlt und neben dem folgenden דִּמְעָה nicht möglich ist, ebenso die abscheulich prosaische und geistlose Überleitung, die sich der Bearbeiter zu Nutz seines, offenbar von ihm gering geschätzten Publikums erlaubt hat: „wenn ihr es aber nicht hört". גָּוָה ist kontrahiert aus גַּאֲוָה, das man des Wohlklangs wegen besser wiederherstellt. מִפְּנֵי steht hier nicht blos für מִן, wie bei den Ergänzern, sondern hat seinen vollen Sinn: von dem Angesicht (Anblick) des Hochmuts hinweg. Vor ihm zurückschreckend weint Jeremias „Seele", weint er von Herzen, „in Verstecken". Letzterer Ausdruck hat gewiss keinen sentimentalen Nebensinn, sondern besagt, dass Jer thatsächlich im Versteck lebt; Jojakims über Jahwes Wort sich hinwegsetzender Hochmut hatte ihn dazu genötigt 36 26. Er weint, weil er mit seinem Seherauge „Jahwes Herde", das israelitische Volk, in die Sklaverei geschleppt sieht. Das dritte Lied dieses Cyklus,

13 18 19, hat nur zwei Vierzeiler. **18.** *Sprecht zum König und zur Herrin: Setzt euch tief herab!* vgl. Jes 47 1, *Denn es stürzt von eueren Häuptern Eure prächtige Krone.* Für אֱמֹר lies nach der LXX אִמְרוּ, da für den Sing. kaum eine Adresse aufzutreiben wäre; lies ferner וְרָדָה sowie מֵרָאשֵׁיכֶם vgl. die LXX, denn die Lesart des MT bedeutet: zu eueren Häupten. Der König ist Jojakim, nicht Jojachin, in dessen unglücklicher kurzer Regierung Jeremia keinen Grund mehr gehabt hätte, vor Hochmut zu warnen. Die „Herrin" ist, wie immer im orientalischen Staat, nicht eine von den Frauen des Königs, sondern die Königinmutter, die zweithöchste Person im Reich, vor der sich selbst der König verneigt (I Reg 2 19) und die nach unserer Stelle gleich ihm den goldenen Kronreif trägt; sie hiess in unserem Fall Sebuda (II Reg 23 26). הַשְׁפִּילוּ, macht tief, ist blosses Hülfsverb, das wir durch ein Adverb wiedergeben. **19.** *Die Städte des Südlandes sind verschlossen, Und keiner öffnet: Fortgeführt wird Juda ganz, Fortgeführt vollzählig.* Wenn ganz Juda fortgeschleppt wird, so sind die Städte des Negeb, die poetisch concret für die „letzten judäischen Städte" genannt werden, menschenleer; dass sie verschlossen sind und keiner öffnet, ist wahrscheinlich ein Bild, das von einem Hause hergenommen ist, dessen Bewohner alle gestorben oder geflohen sind und das kein Fuss mehr betritt. Das erste הָגְלָת ist entweder הָגְלָתָ auszusprechen oder als archaistische Form desselben Sinnes (kontrahiert aus hoglajat) anzusehen; für das zweite הגלת und das folgende Wort lies mit der LXX und nach Amos 1 6 9 (welche jungen Stellen Nachahmung der unsrigen sein dürften) גָּלוּת שְׁלֵמָה. Bekanntlich ist weder bei der ersten, noch bei der zweiten Deportation (597 resp. 586) diese Befürchtung ganz in Erfüllung gegangen. גָּלוּת braucht, wie Amos 1 6 9 zeigt, nicht eigentliche Exilierung zu bedeuten, wie ja auch v. 17 dafür נִשְׁבָּה steht. Aber freilich konnte Jer von den Chaldäern wohl eine Wiederholung des assyrischen Verfahrens erwarten, und dass er an die Chaldäer denkt, beweist doch wohl das folgende Lied

13 20–27, wo die בַּת־עַמִּי wieder angeredet wird. **20.** *Hebe deine Augen auf und siehe, Wie sie kommen von Norden! Wo ist die Herde, die dir gegeben ward, Deine prächtigen Schafe?* Das letzte Wort des Verses, verglichen mit dem letzten von v. 18, beweist allein schon, dass wir hier ein neues Gedicht haben. Auch die Chaldäer kommen von Norden her, weil sie nicht durch die Wüste marschieren können und überdies im Norden gegen die Ägypter gekämpft hatten, aber sie kommen nicht wie die Skythen aus dem Nordland; Jer weiss natürlich so gut wie der Verf. von Gen 11 2, dass Babel im Osten liegt. Die Herde Jahwes v. 17 wird hier die Herde der בַּת־עַמִּי genannt, die damit eigentlich Herde und Hirt zugleich ist, ersteres als die Volksmasse überhaupt, letzteres als Zusammenfassung des Königs und der beschliessenden Volksgemeinde. die nach 34 8 noch bedeutende Rechte besass. נִתַּן ist Relativsatz. Schreibe עֵינַיִךְ, שְׂאִי, רְאִי vgl. die LXX. **21.** *Was wirst du sagen, wenn bestellt werden Über dich die Freunde, Und die, an die du dich gewöhntest, Über dich zu Herrschern?* Die falsche Wortstellung und Punktation rührt davon her, dass man אלופים als „Schüler“ deutete. אֲלָפִים gehört vor וְאַתְּ לִמַּדְתִּי אוֹתָם, wie zu schreiben ist; dieser Relativsatz besagt ungefähr dasselbe wie אלפים und zeigt durch sein וְ selber an, dass ihm etwas Ähnliches voraufgegangen ist. עָלַיִךְ לְרֹאשׁ ist Vervollständigung von יִפְקֹד עָלַיִךְ; für letztere Form liest man indessen besser nach den Konsonanten der LXX יָפָקְדוּ, da kein „Jahwe“ vorhergeht. Die Chaldäer wurden bisher von den Judäern als gute Freunde, als natürliche Bundesgenossen gegen den gemeinsamen assyrischen Unterdrücker angesehen, oder im Bilde: waren die Hausfreunde des verbuhlten Weibes Israel; bald werden die Israeliten zu ihrer unangenehmen Überraschung erfahren, dass sie als Herren auftreten, wird das Weib ihre gering geachtete Beute sein. Der Satz 21b: „werden dich nicht Wehen ergreifen wie ein gebärendes Weib?“ ist, wie bekannt, eine unendlich oft vorkommende Phrase, die aber nicht zu dem Bilde des Propheten stimmt. Denn v. 22 zeigt, dass das Bild von dem verbuhlten, jetzt zur Sklavin gewordenen Weib noch nicht fallen gelassen ist; ein Weib, das geschändet wird, mit einem Weibe, das gebiert, zu vergleichen, wird keinem guten Schriftsteller einfallen. אֵשֶׁת לַדָּה (לַדָּה Inf. constr. statt des gewöhnlichen לֶדֶת), ein Weib des Gebärens, ist ein so unmöglicher Ausdruck (giebt es auch Weiber, die zum Nichtgebären da sind?), dass man mit der LXX אִשָּׁה יוֹלֶדֶת wird schreiben müssen. **22.** *Und wenn du sprichst in deinem Herzen: Warum traf mich das? Um deiner vielen Schuld willen wurden deine Schleppen aufgedeckt, Vergewaltigt deine Fersen.* Die Herren behandeln die ehemalige Freundin als gefangene Sklavin. אֵלֶּה mag Zusatz sein. Die Schleppen deuten an, dass das Weib eine vornehme Person ist. עֲקֵבַיִךְ ist ein decenter Ausdruck für Scham, wie sonst wohl רַגְלַיִם. Über die Grösse der Schuld muss der Prophet, der verhältnismässig selten das Wort עָוֹן gebraucht, noch etwas sagen **23**: *Wandelt ein Mohr seine Haut, Ein Pardel seine Streifen? So kannst auch du gutthun, Gewöhnt ans Böse,* lies אַתִּי, תּוּכְלִי, לְמֻדַת, da der Prophet das Bild vom Weibe auch später noch festhält. Das Weib hat sein Schicksal verdient, denn es kann gar nicht mehr anders als schlecht sein. Das Gutthandeln ist den Israeliten durch die entgegengesetzte Gewöhnung so abhanden

gekommen, dass es für sie geradezu physisch unmöglich geworden ist. Die Bilder mögen nicht erst von Jeremia geschaffen sein, der Gedanke aber, dass fortgesetztes Sündigen dem Menschen die Willensfreiheit nimmt, ist vorher kaum jemals so deutlich ausgesprochen worden. Dies servum arbitrium ist freilich nichts Ererbtes, keine Folge einer Erbsünde, sondern der Gewöhnung; aber die Gewohnheit ist zur zweiten Natur geworden, die sich nicht mehr austreiben lässt. Das Problem von der Freiheit des Willens ist sonst den alttestamentl. Schriftstellern kaum aufgegangen; man nimmt gewöhnlich an, dass der Mensch in jedem Augenblick sich vollkommener Wahlfreiheit erfreut — am weitesten entfernt von der Ahnung eines servum arbitrium ist Hesekiel (Cap. 18) —, und dass nur ein Eingriff von aussen her, ein guter oder böser Geist, eine „Verstrickung", den einen oder anderen ihrer berauben kann. Die Kuschiten (die Äthiopen der Griechen), die weder mit den Negern, noch mit den (semitischen) Abessyniern etwas zu thun haben, waren von broncefarbener Haut vgl. Jes 18 2; einige Kuschiten gab es wohl immer in Jerusalem als Sklaven oder auch als Kaufleute u. s. w. **24 25.** *Ich will dich zerstreuen wie fliegende Spreu In den Wind der Wüste, Das ist dein Los, dein zugemessen Teil Von mir, spricht Jahwe.* Der Zusatz v. 25b verrät sich als solchen durch die Sprache (אֲשֶׁר für יַעַן אֲשֶׁר) und durch seine allgemeinen Phrasen. Das erste Wort v. 24 muss wohl in אַפְיְצֵךְ verwandelt werden. מָנָת־מִדֵּיךְ, wie wohl auszusprechen ist (מָנָת ist kontrahiert aus manajat), die Portion deiner Masse, bezeichnet eigentlich die Portion, die der Hausherr im Essen und Trinken den Gliedern der Familie zuteilt. **26 27a.** *Ja, auch ich selber decke auf Deine Schleppen dir ins Gesicht, Und gesehen wird werden die Schmach deines Ehebrechens, Die Schande deines Hurens,* lies קִלּוֹן. Da man das „Wiehern" nicht sehen kann, so halte ich dies Wort für einen Zusatz nach 5 8. Jahwe selbst wird, wenn er den Feind ins Land kommen lässt, vor der Welt offenbar machen, dass das ganze Land verbuhlt ist, vor allem aber dem Volk selbst klar machen, dass er ihm zürnt und ihm nicht hilft vgl. 2 28. **27** (von עַל an). *Auf den Hügeln und im Felde Sah ich deine Greuel; Wehe dir, denn nicht wirst du rein sein Nach wie lange noch!* Die LXX liest besser וּבַשָּׂדֶה. Im zweiten Distichon ist Jerusalem zu streichen, das ja nicht auf dem Felde den Afterkult betrieben hat. Die „Greuel" sind vermutlich mehr oder weniger obscöne Bilder von Flurgöttern, Phallusbilder, die die Fruchtbarkeit der Natur versinnlichten. Das Land ist so völlig verunreinigt, dass es erst einer langen, gründlichen Säuberung bedarf, die in erster Linie die alles zerstörenden Feinde auszuführen haben werden. Merkwürdig genug ist, dass Jer in einem Gedicht, das doch lange nach der deuteronomischen Reform entstanden sein muss, noch den Afterkult in einer Weise betont, dass man kaum annehmen darf, die Reform habe ihn aus der Landschaft vertrieben. Aber das stimmt überein mit der mehrfach von uns erwähnten Thatsache, dass die Feld- und Hausgötter sich trotz dem Deuteronomium behauptet haben. Ferner ist hervorzuheben, dass Jer eine Reinigung des Landes zwar für eine langwierige Sache, aber doch für möglich hält. Er meint offenbar nicht, dass selbst die vollständige Deportation des Volkes dessen Untergang auf ewig bedeutet; er wird zu der Zeit, als er 13 27

schrieb, schon bestimmtere Vorstellungen von einer Wiederherstellung gehabt haben, solche, wie sie später uns in Cap. 29 ff. entgegentreten. — Hinter לָךְ v. 27b ist nach der LXX ein כִּי einzusetzen.

Cap. 14 1–15 9

bildet jetzt infolge der Thätigkeit der Bearbeiter eine Einheit, die aber von den verschiedensten Dingen, von einer grossen Dürre, von Verhandlungen Jeremias mit Jahwe, von den künftigen Leiden der Belagerung Jerusalems und deren Folgen, von schlechten Propheten, in bunter Mischung handelt. In Jeremias Niederschrift kann der Abschnitt nicht so ausgesehen haben, ist auch keine Einheit gewesen. Die Überschrift des Diaskeuasten

1 enthält eine sonderbare Satzbildung: „welches kam ein Wort Jahwes zu Jeremia wegen der Dürre"; diese findet sich ebenso 46 1 47 1 49 34, doch hat die LXX überall etwas anderes. Ich vermute, dass דְּבַר־יהוה ursprünglich als Haupttitel über der ersten Zeile stand und vom Abschreiber gedankenloser Weise für etwas gehalten wurde, was vergessen und deshalb zwischen den Zeilen nachgetragen war; natürlich hat der Abschreiber ganz mechanisch gearbeitet und gar nicht gewusst, was er schrieb. Die Überschrift hat dann ursprünglich gelautet: Wort Jahwes, das an Jer kam wegen der Dürre. בַּצָּרוֹת soll wohl eine Abstraktform sein vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 86l, wenn nicht einfach ûth für ôth zu lesen ist; es bedeutet eigentlich „Entziehung", nämlich des Regens; Giesebrecht erinnert an das syrische bziruth matra (= בְּצִרוּת הַמָּטָר). Das erste Gedicht, dessen Abfassungszeit ungewiss ist,

14 2–10, enthält die Schilderung der durch den Wassermangel verursachten allgemeinen Not, eine Bitte des Volks um Rettung und deren kurze Abweisung von Seiten Jahwes. In der ersten Strophe **2** hat der erste Stichos seinen Platz verloren und ist nach v. 2b verschlagen: *Das Geschrei Jerusalems steigt empor, Es trauert Juda, Und seine Thore verschmachten, Schwarztrauernd an der Erde.* Die Thore dienen den Städtern als Versammlungsort. קָדְרוּ לָאָרֶץ ist prägnant konstruiert: sie sind schmutzig (und gebeugt) zur Erde hin. Der Vers ist nachgeahmt in Jes 3 26. **3.** *Und ihre Vorsteher sandten Ihre Diener nach Wasser, Sie kamen, fanden nichts, kehrten zurück, Ihre Krüge leer.* אַדִּירִים ist oft Bezeichnung der Würdenträger in den einzelnen Gemeinden. Sie senden aber ihre Diener schwerlich zu den Cisternen, denn dass die leer sind, wissen sie selbstverständlich lange, wenn schon alles in den Thoren verschmachtend sich versammelt hat. Vielmehr suchen die Diener entferntere Wasserläufe oder die benachbarten Städte auf vgl. Amos 4 8, und eben darum ist alles an den Thoren versammelt: man schaut aus nach dem Wasser, das sie heimbringen sollen. עַל־גֻּבִּים ist also ein ganz verkehrter Zusatz. Streiche auch das zweite מַיִם als unnötiges Interpretament. Für רִיקָם ist רֵקִים zu lesen. Zu dem masc. Suff. von אַדִּירֵיהֶם s. Ges.-Kautzsch[26] § 135 o. Was in v. 3 noch folgt, ist deutlich Variante zu v. 4b. **4.** *Und die Bebauer des Ackers sind erschreckt, Weil kein Regen gekommen ist; Bestürzt und beschämt sind die Ackerer Und verhüllen ihr Haupt.* Das בַּעֲבוּר des MT: wegen des Ackers, schwebt ganz in der Luft; die LXX hat ועובדי gelesen, versteht das Wort aber nach dem Aramäischen (עוֹבְדֵי, ἔργα). Ich schreibe וְעֹבְדֵי הָא֫ חַתּוּ,

wobei der erste Stichos dem dritten parallel wird. בָּאָרֶץ fehlt in der LXX, ist wieder ein unnützer Zusatz. Zu v. 4b stehen die besseren Varianten in v. 3b: hinter בֹּשׁוּ ist וְהָכְלְמוּ einzusetzen, ferner וְחָפְּוּ zu schreiben. Die Strophe **5 6** hat besonders viel unberufene Zusätze erhalten; sie lautet: *Denn auch die Hindin auf dem Felde Gebiert und lässt im Stich! Die Wildesel stehen, schnappen nach Luft, Ihre Augen verschmachten.* Die beiden Zusätze v. 5: denn es ist kein Gras gekommen, v. 6: denn es giebt kein Kraut, sind völlig überflüssig, auch handelt es sich weniger um die Plagen des Hungers, als um die des Durstes. Ein ganz thörichter Einsatz ist v. 6 das עַל־שָׁפַיִם: wenn die Wildesel Durst haben, werden sie die Thalgründe (die denn auch der griechische Übersetzer dafür einsetzt) aufsuchen und nicht die kahlen Anhöhen. Endlich hat Cornill mit Recht כַּתַּנִּים, wie die Schakale, gestrichen; es fehlt noch in der LXX und passt gar nicht hierher, denn auf die Haltung des Kopfes beim Luftschnappen kommt es doch nicht an. Zu dem Inf. abs. וְעָזוֹב als Fortsetzung des Verb. fin. s. wieder Ges.-Kautzsch[26] § 113z. Die folgenden Strophen spricht offenbar das Volk, wenn auch der Bearbeiter nach v. 11 anzunehmen scheint, dass v. 7–9 ein Gebet Jeremias enthalten. **7.** *„Unsere Schulden zeugen wider uns, So handle um deinet willen! Denn viel sind unsere Abfälle, Gegen dich sündigten wir“.* אָם fehlt in der LXX und ist mit dem Satz v. 7b nicht vereinbar. Lies ferner nach der LXX לְמַעַנְךָ. Auch der Vokativ יהוה ist metrisch lästig: die Abschreiber sind immer darauf bedacht, dass der Leser doch ja alles verstehen soll. **8.** *„Du Hoffnung Israels, sein Retter In der Zeit der Not, Warum bist du wie ein Reisender im Lande, Wie ein Wanderer, der zum Übernachten einkehrt?“* Lies גָּר für גֵּר. denn ein Niedergelassener kann ebenso unter einer allgemeinen Kalamität leiden wie ein Vollbürger; nur einer, der durch das Land reist und höchstens auf eine Nacht „abbiegt“, einkehrt, kümmert sich nicht darum. Jahwe ist doch, will das Volk sagen, dauernd mit Israel verbunden, muss sich also doch für sein Wohl und Wehe interessieren. Oder fehlt es ihm zwar nicht am guten Willen, aber am Können? **9.** *„Warum willst du wie ein verblüffter Mann sein, Der nicht zu helfen vermag? Bist du doch in unserer Mitte, Lass uns nicht liegen!“* Ein derber Anthropomorphismus in v. 9a, der aber gewiss die Vorstellungen der Menge von dem Volksgott aufs Getreuste wiedergiebt. Um Jahwes Ehrgefühl anzustacheln, spart man selbst ein drastisches Wort nicht: er würde ja dastehen wie einer, der den Kopf verloren hat, wenn er nicht schleunigst eingriffe! Noch niedriger stehende Völker prügeln ihre Fetische, wenn sie nicht helfen. Aber dass Jer dies nicht für sein eigenes Gebet hat ausgeben wollen, sollte doch wohl einleuchten. Ein thörichter Zusatz in v. 9a ist נִבּוֹר und das כְּגֶבֶר der LXX wenigstens nicht nötig; die Abschreiber helfen gar zu gern dem Propheten nach, wenn nach ihrer Meinung der Parallelismus defekt ist. So hat denn auch in v. 9b der Satz: du bist doch in unserer Mitte, gehörst doch zu uns, einen Genossen bekommen in dem feierlich-pathetischen: und dein Name ist über uns genannt. Dass Jeremia und Hosea (6 1 ff.) mit dieser ironisch bitteren Polemik gegen den Glauben an Jahwes Gutmütigkeit nicht viel ausgerichtet haben, davon ist die spätere Literatur Zeuge; Deuterojesaias optimistische Trostreden

klangen den nachexilischen Juden viel angenehmer und verständlicher, als die ernsten Zweifel, die Hosea und Jeremia, um von Amos und Jesaia ganz zu schweigen, an Jahwes gutherziger Schwäche laut werden lassen. Eben darum hat auch der Mann, der den Jer zu ergänzen unternimmt, v. 7–9 für ein Gebet dieses Propheten halten können. **10.** *So spricht Jahwe von diesem Volk: So lieben sie zu schwanken! Ihre Füsse schonen sie nicht, Doch Jahwe mag sie nicht.* Ob das letzte Sätzchen genau so von Jeremia gefasst ist, mag zweifelhaft sein, denn v. 10ᵇ ist wörtlich aus Hos 8 13 genommen, natürlich nicht von Jeremia; aber etwas wie וַיהוָה לֹא רָצָם muss auch er geschrieben haben, etwa וַאֲנִי לֹא אֶרְצֵם, was dann nachträglich mit dem Citat in genaue Übereinstimmung gebracht wurde. „So lieben sie zu schwanken", hin und her zu taumeln; das eine Mal halten sie sich an ihre Baale, dann wieder gehen sie zu Jahwe, laufen unermüdlich vom einen zum anderen. Mit einem solchen Volk ist nicht auszukommen. Zu נוּעַ vgl. Amos 8 12 4 8, zu חָשַׂךְ רֶגֶל den ähnlichen Ausdruck in 2 25. Die ganze Abweisung erinnert an das wundervolle Gedicht Hos 5 15—6 4, das mit den Worten schliesst: was soll ich dir thun, Israel, eure Liebe ist flüchtig wie Morgengewölk. Der Vers ist, abgesehen von der Entlehnung aus Hos 8 13, ganz in Ordnung, und das כֵּן bedarf weder einer künstlichen Erklärung, noch einer Korrektur, sobald man einsieht, dass v. 7–9 vom Volk gesprochen wird. Der Ergänzer freilich, der nun in

14 11–16 sich wieder einmischt, sieht v. 7 ff. für ein Gebet Jeremias an. Letzterer soll **11** für das Volk nicht beten vgl. 7 16 11 14. Die Gottesmänner haben nach dem Volksglauben Einfluss auf Jahwe. **12.** Das Fasten, gewöhnlich von der Obrigkeit angeordnet 36 9, soll als Selbstpeinigung die Gottheit milder stimmen, vgl. die von einem gewissen humorvollen Hauch durchwehte Erzählung Jona 3 7–9, wo sogar Schaf und Rind fasten, sich in Säcke kleiden und mit Gewalt zu Gott schreien müssen, der sich denn auch erweichen lässt. „Sondern mit Schwert, Hunger und Pestilenz will ich sie aufreiben" — das passt gar nicht zu dem Gedicht über den Wassermangel v. 2–10, sondern bezieht sich auf das Exil, an das der Ergänzer immer denkt. Als ob Jer weiter nichts zu sagen gehabt hätte, als „diesem Volk da" den Untergang wegen Götzendienstes anzuzeigen. מִנְחָה und עוֹלָה bedeuten in der nachexilischen Kultsprache das unblutige und blutige Opfer. Die Fortsetzung **13** variiert 4 10. Der Ergänzer hat eine merkwürdige Vorliebe für die Polemik gegen die Propheten; hier hat er sich die Gelegenheit dazu an den Haaren herbeigezogen, denn der Wassermangel gab gewiss keine Veranlassung zu einem Angriff auf die Propheten. „Dieser Ort" ist Jerusalem vgl. zu 7 3; die LXX hat vorher noch בָּאָרֶץ (an Stelle von לָכֶם). Ausserdem liest sie שָׁלוֹם וֶאֱמֶת wie 33 6, was Hitzig und Graf vorziehen. Eine sichere Entscheidung ist bei dem Stil des Ergänzers nicht möglich. Für letzteren ist wieder charakteristisch die Weitschweifigkeit und unnütze Häufung der Verben in **14.** In v. 14ᵇ ist zu lesen קֶסֶם אֱלִיל וְתַרְמִית. קֶסֶם, eigentlich Entscheidung (durch das Los), dann Wahrsagung überhaupt, wird von den Späteren gewöhnlich in wegwerfendem Sinn gebraucht. Der Verf. mag Hes 13 6 gelesen haben. Indem nun die obligate Drohung mit לָכֵן folgt, zunächst an die Adresse der Propheten **15**, wird

zuerst das Vorhergehende ausführlich wiederholt. Die Strafen, die sie in Abrede gestellt haben, werden sie selber treffen, aber **16** auch das Volk, das ihnen glaubt. Immer dieselben Redensarten in diesen Drohungen, schreibt doch der Ergänzer nur ein vaticinium ex eventu; auch immer dieselben Aufzählungen, hier: sie, ihre Weiber, ihre Söhne u. s. w. vgl. zu 11 22. Und wie 11 21 12 14 ist auch hier v. 15 die Ankündigung der Rede Jahwes mit der Rede selbst in Eins verschmolzen. Endlich ist es dieselbe Übergangsformel, die wir schon so oft lasen, mit der

14 17 18 ein kleines Gedicht Jeremias oder das Bruchstück eines solchen mitgeteilt wird, das schlecht erhalten ist. Die erste Strophe scheint in **17** bis גָּדוֹל zu gehen: *Nieder fliessen meine Augen in Thränen Bei Tag und Nacht Und dürfen nicht ruhen [vom Weinen] Ob grosser Zerschmetterung.* Der Text scheint verstümmelt zu sein; ich habe מְבָכִי für כִּי geschrieben und vor שֶׁבֶר ein עַל eingesetzt. אַל drückt eine subjektive Verneinung aus: sie können, dürfen nicht ruhen, so gern sie es möchten. In der LXX fehlt גָּדוֹל. **17** (von נִשְׁבָּרָה an) **18**a. *Zerschmettert ist die Jungfrau, mein Volk, Mit sehr schmerzlicher Wunde, Wenn ich hinausgehe aufs Feld, Siehe da Schwertdurchbohrte.* Zu dem Accus. מַכָּה נַחְלָה (10 19) s. Ges.-Kautzsch[26] § 117 q. Das Gedicht hat mit v. 2–10 nichts zu thun; es handelt von der bevorstehenden grossen Katastrophe. **18**bc. *Und wenn ich hineinkomme in die Stadt: Qualen des Hungers, Ja, sogar Priester wie Prophet Durchirren das Land.* Für אֶל־ wird אֶת־ zu lesen sein, da סָחַר den Accus. regiert. Dies Verb steht sonst vom Umherziehen der Kaufleute und hier wohl mit einer geringschätzigen Nebenbedeutung: hausieren gehen, armselig, bettelnd umherziehen. Die Propheten werden von den älteren Schriftstellern häufig als Leute geschildert, die als Parasiten ihr Dasein fristen oder von Geschenken leben; jetzt, in der allgemeinen Not, bleiben die Geschenke aus. Aber selbst den Priestern gehen, wenn alles am Hungertuche nagt, ihre Einkünfte verloren. Mit ולא ידעו (in der LXX ohne ו) ist nichts anzufangen; vielleicht ist es ein Rest der Fortsetzung, die im Übrigen unleserlich geworden war. Jeremia denkt bei der Stadt (für הָעִיר וְהִנֵּה lese ich einfach הָעִירָה) nicht an eine Belagerung; wenn eine Stadt belagert wird, so geht man nicht so zur Stadt aus und ein. Er stellt sich vor, dass der Feind alles verwüstet und totschlägt; wer einzeln draussen den Feinden begegnet, wird niedergeschlagen, wer sich in der Stadt birgt, muss verhungern. Das Lied erinnert wieder mehr an die Skythenlieder.

14 19–15 4 scheint mir jünger zu sein als 14 11–16. Denn wenn es derselbe Autor geschrieben hätte, so würde er diese Fürbitte Jeremias für das dürstende Volk vor 14 11 gesetzt und damit in organische Verbindung gebracht haben. So aber bilden beide Stücke zwei Dubletten einer und derselben, auf 14 7–9 beruhenden Ausführung, die sich gegenseitig im Wege stehen und von denen die jüngere, 14 19 ff., den Vorzug verdient, insofern sie den Ausgangspunkt, die Regennot, besser im Auge behält und die Drohung mit dem Exil viel geschickter mit jenem Thema vermittelt, auch nicht zu fernliegenden Thematen abgleitet; die Sprache strebt mehr nach poetischer Wirkung. Für jünger halte ich 14 19 ff. schon deswegen, weil dies Stück besser ist als das andere; man kann sich kaum vorstellen, dass 14 11 ff. noch geschrieben wäre, wenn jene Ausführung schon existierte. Aber freilich kann eine solche Entscheidung nur subjektiven Charakter haben. Die erste Hälfte des Stückes, 14 19–22, enthält Jeremias Fürbitte, die zweite, 15 1–4, Jahwes Abweisung.

19. Jahwe hat Juda so geschlagen, nämlich mit der Dürre, dass es aussieht, als sei er seiner überdrüssig geworden. Die zweite Hälfte von v. 19 benutzt 8 14 15, vervollständigt jedoch diese Stelle. Auch in **20** zeigt sich der Einfluss von 8 14, vgl. den ähnlichen Schluss beider Verse. Aber charakteristisch für den nachexilischen Verf. ist es, dass er auch die Schuld der Väter in das Sündenbekenntnis mit hereinzieht. Was er meint, zeigt 15 4b: die Gottlosigkeit des Manasse und seiner Zeit. **21**. Mit Jahwes Thron der Herrlichkeit ist Jerusalem gemeint vgl. 17 12. Wenn Jahwe dem Volk keinen Regen giebt, so werden die Juden dadurch vor den Heiden zu Narren gemacht, weil sie sich dieses Gottes zu rühmen pflegen. In v. 21b soll זְכֹר wohl ein korrekter Ausdruck für das etwas anstössige אַל־תָּפֵר sein: Gott kann doch den Bund nicht „brechen", das thun ja nur die gottlosen Menschen! Natürlich ist der anstössige Ausdruck der ursprüngliche und זְכֹר zu streichen. Zuletzt wird **22** noch das Glaubensbekenntnis des Juden, dass Jahwe allein Gott ist und auch die Natur allein beherrscht, ausgesprochen und betont, dass dieser Jahwe Israels Gott ist, von dem man daher Hilfe erwarten darf. Die Götter der Heiden, die ja zum Teil gerade Regengötter sein wollen, sind Nichtse; auch die philosophisch-atheistische Meinung, die man wohl bei Griechen und griechisch gebildeten Juden antraf, dass der Regen ein blosser Naturprozess sei, ist falsch, denn die Himmel können doch nicht von selbst regnen! Jahwe hat ja alles gemacht, den Himmel und den Regen. Der Autor lässt in der Hauptsache Jeremia ebenso beten, wie Jeremia in v. 7–9 das Volk, nur dass er ihn feierlicher, weniger naiv und drastisch, aber auch weniger poetisch reden lässt; er hat kein Arg aus der Ironie der Verse 7–9. Übrigens ist das hier abgehandelte Thema seit Alters in der Geschichte der semitischen Religion von ausserordentlicher Wichtigkeit. Elia stützt sich bei seinem Kampf mit dem Baal hauptsächlich auf den Nachweis, dass Jahwe nach Gefallen den Regen zurückhält oder giebt I Reg 17 18; Hosea sieht sich in seiner Bekämpfung der Bauerngötter zu dem ausdrücklichen Versprechen veranlasst, Jahwe werde künftig den Himmel „besprechen" (incantare), damit dieser die Erde und sie wieder das Korn bespreche, d. h. Jahwe werde künftig für den richtigen Regen sorgen (Hos 2 23). Eine Regentheologie, für Israel so wichtig wie für christliche Concilien die Homousie. In Cap. 15 1–4 erhalten wir nun Jahwes Antwort, wobei sich wieder. wie es scheint, der Autor bemüht, seinen Vorgänger (14 11 ff.) zu übertreffen. Er huldigt **1** der Meinung, dass ein Gottesmann um so grösser ist. einer je älteren Zeit er angehört; nicht blos Mose, sondern auch Samuel sind noch grössere Fürbitter, als Jeremia einer sein könnte. Mose gewann durch sein Gebet den Sieg über Amalek Ex 17, Samuel über die Philister; des letzteren Erfolg aber kennt erst die nachexilische Quelle I Sam 7, gewiss noch nicht Jeremia. Unser Autor mag ausserdem noch an Stellen wie Hes 14 12 ff. Hi 42 7 ff. gedacht haben; vgl. ferner noch zu Ps 99 6 f. In der Religionsgeschichte lässt sich oft beobachten. dass die lokalen Numina der dämonistischen Periode später einen Teil ihrer Bedeutung auf die Heiligen, auf Menschen von fürbittender Kraft vererben; den grossen leeren Raum, der zwischen den Menschen und dem Einen Gott (oder gar dem reinen Sein) entsteht und den

einst das lebendige Gewimmel der kleinen unsichtbaren Nothelfer bevölkerte, füllt das religiöse Bedürfnis der Menge, die ihre Helfer immer in der Nähe haben muss, sachte wieder an mit Engeln und Dewas einerseits, mit fürbittenden Patriarchen, Propheten, Märtyrern, Heiligen, Büssern, Buddhas andrerseits. אֵין נַפְשִׁי אֶל, ich fühle nichts für sie. Die LXX hat von אֶל an folgenden Text: אֱלֹהִים שַׁלַּח הָעָם הַזֶּה וְיֵצֵאוּ, „ich mag nichts von ihnen wissen, schicke das Volk da fort, lass sie gehen!“ Das ist volkstümlicher und kräftiger als der MT; letzterer ist vermutlich abgeändert wegen der Besorgnis, irgend ein einfältiger Leser könnte das אֲלֵיהֶם auf Mose und Samuel beziehen. Die Überleitung von v. 1 zu **2** ist eine von denen, die nur am Schreibtisch gelingen. Wie ist es denkbar, dass eine solche Scene sich in der Wirklichkeit abspielen könnte: Jeremia sagt zu dem Volk: geht hinaus, und das Volk fragt: wohin denn? Was für eine kindliche Phantasie! Vermutlich stellt sich ja der Autor vor, die Ausweisung werde am Tempel vor sich gehen; aber dass er annehmen kann, die Menge werde auf Jeremias Befehl den Tempelvorhof verlassen und dann noch dazu fragen, wohin sie gehen solle, übersteigt doch die Grenzen erlaubter Naivität. Aber der Verf. hat diese unmögliche Frage nötig, um die effektvolle Drohung anzuknüpfen: wer zum Tode (bestimmt ist, gehe hinaus) zum Tode u. s. w. vgl. 43 11. Unter הַמָּוֶת ist hier, wie öfter, das „grosse Sterben“, wie man im Mittelalter sagte, die Pest, zu verstehen. In **3** scheint dem Verf. Hes 14 21 vorzuschweben, wo von vier strafgerichtlichen Mächten die Rede ist. In v. 3b ist לֶאֱכֹל hinter die Vögel des Himmels zu setzen. הַשְׁחִית bedeutet augenscheinlich ein Zertreten durch die grossen Vierfüssler. Dies alles ist Ausmalung des אֵין מְקַבֵּר von 14 16. Die Vierzahl der göttlichen Rachescharen hat sich erhalten vgl. Apoc. 6 1–8, doch mehr nach Hesekiels Ausführungen (die Rosse der Apocalypse nach Sacharja). **4.** Ktib will וְזֻוָּעָה, Qre וְזַעֲוָה; ersteres ist ursprünglicher, da das Verb זוּעַ, sich schütteln, zu Grunde liegt: ich mache sie zu etwas, bei dessen Anblick man sich (vor Entsetzen) schüttelt vgl. Ps 64 9b. Manasse ist vor allem der Böse gewesen, der für den Untergang Judas verantwortlich ist, ähnlich wie Jerobeam I. für die „Sünde Israels“, das Schisma. מֶלֶךְ יְהוּדָה kann nur ein nachexilischer Jude hinzusetzen; auch das „in Jerusalem“ ist charakteristisch: auch Koheleth spricht so (1 12 2 7), und in dem Prophetenmärchen Jona heisst der assyrische König der König von Ninive (Jona 3 6). Es ist auch ganz begreiflich, dass die Juden in einer Zeit, wo die Grenzen der Staaten sich von einem Tage zum anderen veränderten, wo sie selbst kein Land in festen Umrissen besassen und in der Fremde auch wohl überwiegend in den Städten wohnten, sich lieber an die Hauptstadt hielten, wenn sie eine Herrschaft benennen wollten; aber dass sie es mit Juda auch so machen, ist merkwürdig genug. Hinter עַל ist nach der LXX ein כֹּל einzuschalten. An diesen langen Einsatz schliesst sich wieder in

15 5–9 ein Gedicht von Jeremias Hand, im MT mittelst eines כִּי, in der LXX besser ohne dieses. **5.** *Wer wird sich deiner erbarmen, Jerusalem, Und wer dich bemitleiden? Und wer abbiegen [zu dir], Nach deinem Wohlsein zu fragen?* Jerusalem ist als ein Mensch gedacht, der abseits vom Wege wohnt, erkrankt und verlassen ist. Deuterojesaia hat dies Gedicht wohl schon gekannt

vgl. Jes 51 19. Hinter יָסוֹר mag אֵלֶיךָ ausgefallen sein, da eine Hebung fehlt. שָׁלוֹם לָךְ ist gesagt für שְׁלוֹמֵךְ, vielleicht, weil die Grussformel und die Frage nach dem Befinden nachgebildet werden soll. **6.** *Du hast Mich verstossen, sagt Jahwe, Rückwärts gehst du, Da strecke ich meine Hand aus und verderbe dich, Bin müde, mitleidig zu sein.* אַתְּ und אֹתִי haben den Nachdruck, weil sie das Paradoxe der Aussage hervorheben sollen: der Niedrigere hat den Höheren „verstossen"; sonst verstösst Jahwe das Volk. Die Impff. consec. in v. 6b übersetzt die LXX richtig mit dem Futur, mag übrigens וְאַטֶּה statt וָאַט אֶת־ gelesen haben. Dass hier nicht etwas Vergangenes geschildert, sondern die Zukunft geweissagt werden soll, ist an sich wahrscheinlich und wird durch v. 8f. völlig ausser Zweifel gesetzt. Es ist ohnehin bedenklich, ein Gedicht Jeremias in die Zeit nach dem Untergang Jerusalems zu setzen. Hinter יָדִי ist עָלַיִךְ nach der LXX und aus metrischen Gründen zu tilgen. **7.** *Ich will euch worfeln mit der Worfgabel In den Thoren des Landes, Mache kinderlos, verderbe mein Volk Ob seiner bösen Thaten.* Lies וְאוֹרֵכֶם. In den Thoren des Landes, d. h. in den judäischen Städten vgl. 14 2, siebt Jahwe das Volk, wobei alle schlechten Elemente wie die Spreu „in den Wind der Wüste" (13 24) zerstreut werden. Im vierten Stichos ist die Lesart der LXX מֵרָעֹתֵיהֶם dem Satz des MT: „von ihren Wegen bekehrten sie sich nicht" weit vorzuziehen; לוֹא שָׁבוּ ist offenbar erst zugesetzt, als die richtige Lesart in das farblose דַּרְכֵיהֶם verderbt war. Dass der prophetische Dichter von der Zukunft spricht, geht aus der folgenden Strophe 8a hervor, die ja weder auf die Überwältigung Jojachins, noch auf die Zedekias zutrifft: *Zahlreicher sind mir seine Witwen Als Sand des Meeres, Ich bringe über Mutter und Kind Den Verwüster am Mittag,* d. h. plötzlich, ganz unerwartet vgl. zu 6 4. Dieser Zug beweist Nichtkenntnis des späteren Verlaufs der Katastrophen von 597 und 586, beiden gingen langwierige politische Zettelungen und Kämpfe vorher. לָהֶם fehlt in der LXX und überfüllt den Stichos. אֵם בָּחוּר ist höchst sonderbar; wenn das etwa heissen soll: der בָּחוּר ist in der Schlacht gefallen, nun ist die Mutter schutzlos, so wäre wenigstens das „am Mittag" nicht mehr nötig, wäre auch wohl statt Verwüster ein anderes Wort, etwa Schmerz, Trauer, gebraucht. Ich schreibe וָעוֹל für בָּחוּר. **8b 9a.** *Ich lasse auf sie fallen plötzlich Angst und Bestürzung, Es verschmachtet, die sieben gebar, Haucht ihre Seele aus.* עִיר kommt vielleicht noch Hos 11 9 vor. Die Gebärerin von sieben Kindern ist ein sehr glückliches Weib (vgl. I Sam 2 5), jetzt ist sie das allerunglücklichste, denn ihre Kinder werden getötet. Der Artikel vor dem Zahlwort ist doch wohl zu streichen. Auch diese Strophe hebt das Unerwartete der Katastrophe hervor. **9b–e.** *Es geht unter ihre Sonne, während es noch Tag ist, Sie wird zu Schanden und erbleicht, Und ihren Rest gebe ich dem Schwerte Vor ihren Feinden.* Das Ktib hat die Sonne wohl zum femin. gemacht, weil es unter dem Einfluss apokalyptischer Vorstellungen (Jes 24 23 60 19) annahm, dass die folgenden Verben בּוֹשָׁה וְחָפְרָה sich auf die Sonne beziehen, während sie wie das Suffix von שִׁמְשָׁהּ auf „die Mutter von sieben" gehen; lies mit Qre בָּא. Für שׁאריתם scheint mir שְׁאֵרִיתָהּ notwendig zu sein: ihre sieben Kinder und deren Kinder. Das נְאֻם־י, nach v. 6 überflüssig, fehlt in der LXX und wird auch durch das Metrum ausgestossen.

Cap. 15 10—21

ist ein jeremianisches Gedicht, aber der Text ist in einem äusserst verwahrlosten Zustande. Der Prophet beklagt sich bitter über die Anfeindungen von aller Welt, über das traurige Los, das ihm durch seinen Beruf zugefallen ist, über Jahwe selbst, der ihn im Stich lässt, erhält dann aber von Jahwe eine zwar ernste, doch tröstende, aufrichtende Antwort.

10. *Wehe mir, meine Mutter, dass du mich geboren hast, Den Mann des Haders für alle Welt! Ich lieh nicht aus und man lieh mir nicht, Alle verfluchen mich.* Statt כִּי liest die LXX מִי: als welchen hast du mich geboren! אִישׁ מָדוֹן ist wohl Variante zu אִישׁ רִיב. Statt der unsinnigen Wortabteilung am Schluss ist zu lesen כְּלָלוּנִי. Jeremia wird von jedermann verflucht, als wäre er sein Schuldner oder sein Gläubiger; letzteres ist wahrscheinlich eine sprichwörtliche Redensart. Dass einzelne ihn sogar töten wollten, hörten wir 11 18f. Zu dem ĭ von יְלַדְתָּנִי s. Ges.-Kautzsch[26] § 44 d. **11** ist ganz unverständlich. Die LXX hat am Anfang אָמֵן für אָמַר. Das folgende אִם־לֹא scheint die LXX nicht gelesen zu haben, wenigstens nicht das לֹא, muss auch für שרותך etwas anderes gehabt haben; das לְטוֹב steht bei ihr in v. 11[b]. Ihr Konsonantentext hat vermutlich so ausgesehen אמן יהוה אם אשרו אם לא, dabei hat sie אשרו im Sinne von ישרו genommen (wenn sie nicht letztere Form gehabt hat). Den MT übersetzt man: wenn ich dich nicht frei gelassen habe zum Guten! Ob שריתך (Qre) das wirklich bedeuten kann, ist sehr zweifelhaft. Auch שְׁאֵרִיתְךָ, das vom Qre beabsichtigt zu sein scheint, giebt nichts Brauchbares. Das Ktib שרותך ist überhaupt nicht zu übersetzen; שָׁרַר kommt nicht vor, שָׂרַר giebt keinen Sinn, ist auch intrans.; was ein Substantiv שרות bedeuten könnte, wäre schwer zu sagen. Die zweite Vershälfte übersetzt man ganz verschieden. Die nächstliegende Übersetzung ist wohl: wenn ich nicht auf dich stossen lasse . . . den Feind. Das ist weder an sich verständlich, noch mit der ersten Vershälfte in Einklang zu bringen. Die Erklärer schwanken, ob Jeremia angeredet werde oder das Volk, ob der Vers drohe oder eine Verheissung enthalte. Die LXX nimmt keines von beiden an; sie lässt den Jeremia sagen, er sei bei Jahwe zum Besten des Feindes eingetreten. Offenbar passt ein solcher Gedanke allein in den Zusammenhang. Da man zur vollen Gewissheit schwerlich gelangen kann, so versuche ich es mit Folgendem: אָמֵן יְ אִם אֶשַּׁמְתִּי . . . לְטוֹב לָאוֹיֵב: *Amen, Jahwe, wenn ich mich verschuldete! Wenn ich nicht bei dir eintrat Zur Unglückszeit, zur Notzeit Zum Guten für den Feind!* Amen will Jer zu dem Fluch der Leute sagen und damit den Fluch auf sich nehmen, wenn er ihnen etwas zu Leide gethan, wenn er nicht vielmehr immer für die jetzigen Feinde zu Jahwe gebetet hat. Ähnlich beteuert er 17 16, dass er niemals anderen etwas Böses angewünscht habe; vgl. auch Ps 35 13f. **12.** Der MT lautet: zerbricht man (oder intrans.: zerbricht) Eisen, Eisen aus dem Norden, und Kupfer? Das ist heller Unsinn; warum soll man nicht Eisen zerbrechen können, wenn es auch aus dem Norden kommt? Die LXX hat: wird erkannt werden (הידע) Eisen und Überzug (צִפּוּי) von Kupfer? Wenn man בְּצִפּוּי schriebe: im Überzug von Kupfer, so hätte das wenigstens einen Sinn. Aber was das im Zusammenhang mit v. 10f. oder mit v. 13f. bedeuten könnte, das wüsste ich

nicht zu sagen. Ich schlage folgenden Text vor: הַזֹּרֹעַ בַּרְזֶל בַּאֲצִלִי מִצְחִי נְחֹשֶׁת, aus dem sich die Konsonanten des MT und der LXX ableiten lassen: *Ist ein Arm von Eisen an meiner Schulter, Meine Stirne Erz?* Zu der ersten Hälfte vgl. Hiob 31 22, zu der zweiten Hes 3 9; der ganze Satz ist ähnlich der Frage Hiob 6 12: ist mein Fleisch ehern, meine Kraft von Stein? Wahrscheinlich liegen überall sprichwörtliche Redensarten zu Grunde. Der Sinn ist: ich habe nicht die Kraft, die Gegner abzuwehren und ihre Schmähungen zu ertragen. Hat sich doch Jer 11 19 ein harmloses Lamm genannt. **13 14** sind bei 17 3 4 zu behandeln; dass sie nicht hierher gehören, ist ziemlich allgemein anerkannt. **15**α muss das zweite Distichon zu dem ersten in v. 12 liefern: *Du selbst weisst es, Jahwe, Gedenke mein und sieh nach mir.* Jahwe weiss, wie viel Jer zu leiden hat v. 10 und dass er das nicht verdient hat v. 11 und es nicht auf die Dauer aushalten kann v. 12; vgl. ausserdem wieder 17 16. זָכַר und פָּקַד wie in Ps 8 5. Die LXX lässt die ersten beiden Wörter aus, vielleicht deshalb, weil sie hinter v. 14 nicht passen. Die folgende Strophe umfasst den Rest von **15** nebst den beiden ersten Wörtern von v. 16: *Räche dich mir an meinen Verfolgern, Nicht warte mit dem Zorn! Wisse, dass ich um deinetwillen Schmach empfange Von den Verächtern deines Wortes.* Für הָנָּקֵם liest die LXX נַקֵּנִי, dem aber נְקֹם zu Grunde liegen dürfte. Der MT ist besser; Gott soll sich selber rächen, allerdings dem Jeremia zu gut, denn um Gottes willen muss er leiden. Dagegen ist nach der LXX תִּקָּחֵנִי zu streichen: wie könnte Jer sagen: raffe mich nicht nach deinem langsamen Zorne hin! Jahwe würde doch den Jer nicht hinraffen, sondern die Feinde, und selbst diese werden in unserem Gedicht des Mordanschlages nicht beschuldigt. Für לְאֶרֶךְ ist aber wohl תַּאֲרֵךְ zu schreiben. Für נִמְצְאוּ liest die LXX viel besser מְנֻאֲצֵי; vielleicht wäre das folgende Wort besser in den Sing. zu setzen: דְּבָרְךָ. Wie man Jeremias Gotteswort verachtet, hörten wir 5 13 6 10 8 9. Der Sinn des MT: „fanden sich deine Worte, so ass ich sie“, fällt aus dem Zusammenhang heraus, und dass Jahwes Wort von Jer mit Wonne verschlungen wurde, passt zu dem, was er selber überall und gleich hinterher von sich aussagt, wie die Faust aufs Auge. Die Urheber des Ktib haben bei den דְּבָרִים vermutlich an die ganze göttliche Offenbarung, an das Gesetz gedacht, das ja allerdings für den frommen Juden süsser als Honig ist (Ps 19 11); Jer denkt aber an die Ausrichtung der Weissagung vom Untergang: er ist „voll vom Grimm Jahwes und ermüdet ihn auszuhalten“ (6 11). Es ist mir unverständlich, wie jemand sagen kann, die LXX seien „im Nachteil“, weil die Übersetzer, die vom Ktib abhängig sind, dem Ktib folgen; die LXX vertritt Eine Recension und zwar die ältere, das Ktib und seine Nachfolger eine andere und zwar die jüngere, und die letzteren können alle zusammen die LXX nicht überstimmen; wenn der Text der LXX ebenso gut ist wie der des Ktib, so ist sie immer „im Vorteil“, hier aber ist ihr Text besser und der des Ktib von einer ganz unangebrachten Erinnerung an Hes 2 8—3 3 beeinflusst. **16** (von ואכלם an). *Tilge sie aus, und es sei mir zur Wonne Und zur Freude meines Herzens, Dass dein Name über mir genannt ist, Jahwe der Heere!* Lies nach der LXX כָּלֵם für וְאֹכְלֵם und sprich וְיֻהִי. דְּבָרֶיךָ ist eine unrichtige Glosse, denn die Unheilsbotschaft ist für Jeremia keine

Wonne und Herzensfreude, sondern eine Qual. Dagegen wäre es für ihn das höchste Glück, in seiner Beschützung durch Jahwe der Heere (אֱלֹהֵי fehlt in LXX und überfüllt das Metrum) und in der Rache, die Jahwe an den Verächtern seines Wortes nimmt, den thatsächlichen Beweis dafür zu erhalten und von aller Welt anerkannt zu sehen, dass er Jahwes Prophet ist. Jahwes Prophet zu sein, den Namen Mann Jahwes öffentlich zu führen, ist der höchste Vorzug, der einem Menschen zu Teil werden kann, nur hat Jer dieses Vorzugs bis jetzt nicht froh werden können, weil ihn alle hassen und beschimpfen. Das wird nun wunderbar ergreifend in den folgenden Strophen ausgeführt. **17.** *Nicht sass ich und jauchzte Im Kreis der Scherzenden, Ob deiner Hand sass ich einsam, Denn mit Grimm fülltest du mich.* Die Stellung des וָאֶעְלֹז hinter יָשַׁבְתִּי, dessen Ergänzung es bildet (ich sass jauchzend), mag in die gegenwärtige Wortfolge verändert sein, weil בְּסוֹד allerdings von יָשַׁבְתִּי abhängt, aber die durch das Metrum indicierte ursprüngliche Wortfolge wirkt poetischer. Die „Hand" ist wie Jes 8 11 ein Ausdruck für die Gewalt, mit der die gottgewirkte Ekstase das menschliche Medium des Gotteswortes „packt". Einen anderen Ausdruck für dieselbe Sache und zugleich für den Inhalt und Charakter eines solchen Augenblicks bietet das letzte Sätzchen, dem wir schon 6 11 in ähnlicher Fassung begegneten (die LXX hat auch hier מָלֵאתִי), das den Zustand der Psyche des Propheten unheimlich malt. Jeremia würde, wenn er seiner Natur folgen dürfte, so gern an fröhlicher Geselligkeit teilnehmen, aber er sieht sich von ihr ausgeschlossen durch den Druck von oben her, durch Visionen und Auditionen, die Zorn verkündigen; sein Herz ist erfüllt, seine Seele gespannt von den düstersten Erwartungen. Wie könnte er mit den scherzenden Jünglingen sich harmloser Freude hingeben, wenn er sie erschlagen vor sich sieht! **18.** *Warum ward mein Schmerz ewig Und meine Wunde unheilbar? Wahrlich, du wurdest mir wie ein Lügenbach, Wasser, die nicht verlässlich sind.* מַאֲנָה הָרְפָּא ist eine Erklärung für אֲנוּשָׁה und zu streichen. Das Bild vom Lügenbach wird Hiob 6 15ff. weiter ausgeführt: wer durch die Wüste wandert, rechnet darauf, an dem und dem Ort Wasser zu finden; betrügt ihn diese Erwartung, so muss er umkommen. So hat Jeremia auf Jahwes helfendes Eingreifen gerechnet, aber er hat sich darin getäuscht. Ein starker Vorwurf! Jetzt giebt ihm Jahwe Antwort **19**a. Der Ergänzer hat gemeint, sie durch sein geliebtes: „darum so spricht Jahwe" besonders einführen zu müssen, und das Ungeschickte seines „Darum" offenbar gar nicht gefühlt. Das Metrum zeigt, dass Jeremia selber den Leser für klug genug hält zu merken, dass das Folgende von Jahwe gesprochen wird: *Wenn du dich herwendest, wende ich dich her, Vor mir sollst du stehen, Und wenn du Edles ohne Gemeines hervorbringst, Wie mein Mund sollst du sein.* Aus der gestellten Bedingung: wenn du dich herwendest, geht hervor, dass Jeremia v. 18 mit von Jahwe abgewandtem Gesicht gesprochen hat, wie einer, der sich zurückziehen möchte; überhaupt muss man sich diese oft leidenschaftlich erregten Gedichte als mit lebhaften Gesten vorgetragen denken; ja, als Jer dies Gedicht concipierte und aufs Papier warf, hat sich in seinem Geist ein lebhaftes Drama zwischen ihm und Jahwe abgespielt. Vgl. ausserdem zu Hiob 6 28 29. Wenn sich Jer wieder herwendet als einer, der zu

weiterem Dienst bereit ist, so nimmt Jahwe ihn an und setzt ihn „vor sich stehen", wie die oberen Beamten vor dem Könige, der bevorzugte Knecht vor dem Herrn und die Gottesmänner vor Gott stehen vgl. 1 Reg 17 1. Man sieht, dass Jeremia nahe daran war, sein Amt verzweifelt von sich zu werfen. Aber da tritt ihm Jahwes Majestät vor die Seele; er spürt, dass er in Begriff war, nicht blos eine lästige Bürde, sondern den höchsten Vorzug, den ein Mensch erhalten kann, die nächste Stellung und das wichtigste Amt von sich zu stossen. Er hofft dass es ihm eine Vergünstigung sein wird, wieder zugelassen zu werden; nicht er hat Bedingungen zu stellen, sondern Jahwe; wenn dessen Bedingungen erfüllt werden, so darf Jeremia wieder — Diener sein. Die Hauptbedingung ist, dass er nur Edles, nichts Niedriges (aus seinem Munde) hervorbringt; wenn er das thut, so soll er — nicht „Jahwes Mund", aber — wie Jahwes Mund sein, soll sein Wort sein Jahwe Wort und er selber als dessen Bevollmächtigter gelten. Da man dem Jer keine Phrasen zutrauen darf, so ist in dieser Bedingung wohl ein Tadel wegen der vorher (v. 18) von ihm gesprochenen Worte enthalten. Ein Mann, der sich daran erfreuen will, dass Jahwes Name über ihm genannt ist, der darf nicht sprechen, wie ein gewöhnlicher Mensch, darf nicht murren oder gar aufbegehren. Das ist von Jahwe zugleich gütig und ernst gesagt. Jeremia aber vollzieht in diesem wunderbaren Gedicht eine Selbstreinigung an sich. Nachdem er von der Verzweiflung überwunden, seinem bitter und leidenschaftlich erregten Gefühl den Zügel hat schiessen lassen, wird er von der höheren Stimme zur Besinnung zurückgeführt. Und er unterdrückt nichts von diesem ergreifenden Vorgange, weder das Wort der Qual noch den Tadel, der das Daimonion in ihm darüber ausspricht. Eine wahrhaftige Seele, ein echter Gottesmann und zugleich ein Dichter von Gottes Gnaden!

19 „Sie sollen sich zu dir wenden, du aber sollst dich nicht zu ihnen wenden" halte ich für echt. Zunächst schon darum, weil es zu früh kommt, mehr aber noch deswegen, weil damit allem widersprochen würde, was wir sonst hören. Die „Verächter des Wortes Jahwes", die Hochmütigen (13 15 17) werden sich Jeremia nicht zuwenden, sondern ihn verfolgen und selber zu Grunde gehen. Jeremia aber wird sich zu ihnen wenden, sich um sie bemühen, so viel er nur kann. Der Halbvers ist ein übel angebrachtes Spiel mit dem Worte שׁוּב, von Vers zu Mann, der zu Jeremia und den anderen Grössen des Alterthums wie zu höheren Wesen aufschaut und es für richtig halten würde, dass man ihm ähnliche Ehren erweise, wie z. B. Hiskia dem Jesaia in Jes 37 2 oder Obadja dem Elia 1 Reg 19 (vgl. auch Jer 37 3). **20**. *Und ich mache dich für dies Volk da Zur unersteiglichen Mauer. Und stürmen werden sie wider dich* (die עָלֶיךָ). *Doch dich nicht überwinden.* נִחְשָׁת, neben בַּצָּרָה unnütz, ist bei LXX hinter letzterem Wort stehend also dort schwerlich ursprünglich, metrisch nicht möglich ist es (Ehat aus 1 18). Jetzt erst kommt die Verheissung für Jeremia. Er soll sich um den Angriffen auf seine Person nichts machen: man wird ihm nichts anhaben können. Dies Bewusstsein hat ohne Zweifel den Jeremia von jetzt an nicht mehr verlassen. Das zweite Distichon ist 1 18 benutzt, ebenso der Anfang der Schlussstrophe **20. 21**. die Zusätze erhalten hat. *Denn ich bin mit dir, Dir zu helfen, Dich zu reissen aus der Hand der*

Bösen, Aus der Faust der Tyrannen. Schreibe אֲנִי für אָנִי und streiche nach der LXX נְאֻם־י׳ וְהִצַּלְתִּיךָ, sowie וּפְדִתִיךָ, das in LXX FA fehlt und ohnehin das Schicksal des vorhergehenden Verbums teilen muss. Natürlich ist auch die Pausalaussprache zu ändern, demnach: לְהוֹשִׁיעֲךָ וּלְהַצִּילֶךָ. Die עָרִיצִים sind wohl der König Jojakim und jene Grossen, die dem Jer feindlich gesinnt waren.

Cap. 16

ist ein sehr interessantes Capitel, aber nicht von Jeremia geschrieben, wenn auch in v. 5–7 einige echte Strophen verwertet sind. Denn überall finden wir die Ausdrücke und Wendungen der Ergänzer, ihren breiten Stil, ihre strengen Ansichten über das vorexilische Volk und ihre harten Drohungen mit deren bekannter Begründung. Jedenfalls sind zwei Ergänzer thätig, wie schon öfter beobachtet werden konnte, da v. 14 und 15 den Zusammenhang unterbrechen; auch v. 19–21 scheint von dritter Hand herzustammen. Die Einleitung des MT (die der LXX ist kürzer)

1 führt wie oft (z. B. 13 3 8) Jer redend ein. Jer soll **2** „an diesem Ort“ (vgl. zu 7 3) weder Weib noch Kind haben. Es ist möglich, dass dieser Satz sich auf eine Äusserung Baruchs stützt; Jer scheint in der That nicht verheiratet gewesen zu sein, wird auch nach seiner unfreiwilligen Übersiedelung von „diesem Ort“ nach Ägypten nicht mehr geheiratet haben. In **3** gleitet wieder der Autor von dem „so spricht Jahwe“ in unmerklichem Übergang in die direkte Rede hinein; hier stört es freilich nicht so wie 11 21 12 14 14 15. Das Hiph. הוֹלִיד für „zeugen“ wie im Priestercodex, während die älteren. aber auch manche jüngeren Schriftsteller יָלַד sagen. Ob der Verf. יְלִדִים, gebürtig, beabsichtigt hat, ist die Frage; יְלוּדִים ist natürlicher. Er schreibt entsetzlich weitschweifig, aber vielleicht klingt ihm das schwungvoll. **4.** „Seuchensterbungen sollen sie sterben“. Das מְמוֹתֵי wahrscheinlich aus Hes 28 8. Der „Mist auf dem Acker“ pflegt bei diesen Drohungen nicht zu fehlen; vielleicht ist nach 8 2 יֵאָסְפוּ für יִסָּפְדוּ zu schreiben. Auch „Schwert und Hunger“ wird immer repetiert, und der Schluss: „ihre Leichen verfallen den Vögeln u. s. w.“ ist wörtlich so 7 33 zu lesen. Die Ergänzer schwelgen in diesen abschreckenden Bildern, während dem Jeremia bei dem Gedanken an das bevorstehende Unheil das Herz blutet. In der LXX sind die beiden Sätze v. 4b umgestellt. **5.** Wenn das כִּי, mit dem der MT das beliebte „so spricht Jahwe“ einführt, ursprünglich ist (in der LXX fehlt es), so ist das ein leiser Wink. dass der Autor im Folgenden jeremianische Worte citiert, die seine eigenen Ausführungen stützen sollen und sie allerdings, wenn sie nicht einen ganz anderen Geist hätten, besser stützen könnten, als die Versicherung, dass sie von Jahwe herrühren. Das Gedicht Jeremias ist diesmal stärker als gewöhnlich mit Zusätzen der Ergänzer vermehrt, um es den Ausführungen der vorhergehenden Verse etwas mehr anzunähern, doch fehlt zum Glück ein gut Teil noch in der LXX. Die erste Strophe lautet: *Nicht komme in das Haus ausgelassenen Kreischens, Noch gehe zu klagen, Denn ich nehme weg meinen Frieden Von diesem Volk da.* מַרְזֵחַ ist nach Amos 6 7 das Kreischen der Zecher und man hat keinen Grund, es hier anders zu verstehen. Der lärmenden Trinkgesellschaft steht zur Seite das Haus der Totenklage. Jeremia soll sich weder an den Freuden (vgl. 15 17), noch an den Leiden seines Volkes mehr beteiligen, denn die Katastrophe steht

vor der Thür. Wieder ein Vers von unheimlicher Gewalt! Ein älterer Zusatz: „bezeige ihnen kein Mitleid“ weist sich durch sein לָהֶם, das in dem Gedicht selber beziehungslos ist, als unecht aus. Die beiden anderen Zusätze „spricht Jahwe“ und „die Gnade und das Erbarmen“, letzterer eine Erklärung von שְׁלוֹמִי, sind noch jünger als die LXX. Jahwes „Friede“ ist natürlich nicht sowohl „Gnade und Erbarmen“, als der durch Jahwe aufrecht erhaltene gegenwärtige Bestand der Gesellschaft. Auch wird Jahwe dem Jer schwerlich verbieten, Mitleid mit dem Volk zu haben und zu zeigen; er soll nur nicht mehr so mit den anderen leben, als bleibe der jetzige Zustand bestehen, als könne man sich noch der Freude des Lebens hingeben und müsse den beklagen, den der Tod hinwegrafft. Von **6** fehlt wieder die erste Hälfte in der LXX; der Satz, dass die Grossen und die Kleinen sterben werden, gehört nicht in den Gedankengang des Gedichts, die Bemerkung: sie werden nicht begraben werden, zeugt von einem vollkommenen Missverständnis der Meinung des Propheten. Denn Jer spricht nicht von der Strafe des versagten Begräbnisses, sondern schildert den fürchterlichen Zustand der Friedlosigkeit, wo die Menschen, für ihr eigenes Leben zitternd, nicht daran denken, die von Sitte und Herkommen geforderten Bräuche bei einem Todesfall zu vollziehen, und die Toten ohne Sang und Klang begraben. Die erste Strophe lautet: *Nicht wird man klagen um die Toten, Noch sich ritzen Und nicht für sie sich kahl scheeren [Noch sich Einschnitte machen].* Der vierte Stichos ist leider ausgefallen; er wird eine weitere Handlung aus der grossen Zahl der symbolischen Trauerriten genannt haben, z. B. וְלֹא יִשְׂרְטוּ שֶׂרֶט. Im ersten Stichos müssen, wenn nicht zwischen v. 5 und 6 eine Strophe ausgefallen ist, diejenigen genannt sein, denen die Trauer gilt: lies daher לַמֵּתִים für לָהֶם. Im zweiten und dritten Stichos werden die Verben nach der LXX in den Plur. zu setzen sein. Alle jene Handlungen sind ein Ausdruck dafür, dass man mit dem Toten vereint bleiben will; eigentlich sollte man sich selber auch töten, aber durch das ihm geopferte Haar (vgl. zu 7 29) und Blut bleibt man wenigstens in magischer Verbindung mit ihm. Unser Prophet erwähnt diese Riten ganz harmlos, wie auch andere ältere Propheten thun (Amos 8 10 Micha 1 16). Dagegen fanden allmählich die Freunde des Gesetzes heraus, dass diese Selbstweihung für die Toten mit der Weihung für Jahwe in Widerspruch stehe, und verboten sie (Dtn 14 1 Lev 19 28 21 5).

7. *Und nicht wird man Brot brechen dem Trauernden, Ihn zu trösten ob des Toten, Noch ihn trinken lassen den Tröstungsbecher Wegen seines Vaters und seiner Mutter.* Lies mit Giesebrecht nach der LXX לָחֶם für לָהֶם, ferner לְאֵבֶל für עַל־אֵבֶל (Hieronymus); streiche אוֹתָם als unnötigen und noch dazu falschen Acc. zu יַשְׁקוּ, dessen Objekt sich aus dem vorhergehenden נַחֲמוֹ ergänzt. Ähnlich wie noch heute die Trauergäste die jüdische Witwe zu hindern suchen an der Zerreissung ihrer Kleider, so suchen sie zur Zeit des Jeremia den Sohn davon abzubringen, den Eltern in den Tod nachzufolgen, indem sie ihn durch Darreichung von Speise und Trank in das Leben zurückführen, dem er sich (scheinbar) durch Verweigerung der Nahrung entziehen will. Wenn aber, will Jeremia sagen, das Schwert über allen schwebt, denkt keiner daran, einen anderen dem Leben zu erhalten, der es ja doch auch nur symbolisch von sich

wirft und überdies in einer solchen Zeit auch wohl selber auf die Ausführung jenes sinnvollen, aber gewiss längst seiner ursprünglichen Bedeutung entkleideten Spiels verzichten wird. Die Landesnot wird alle Bande der gesellschaftlichen Ordnung und Sitte zerreissen; man wird die Leichen so beseitigen, wie es Am 6 9 10 geschildert wird. Dem ersten Stichos unseres Gedichtes (in v. 5a) widmet der Ergänzer in **8** noch eine kleine Paraphrase, die herzlich überflüssig ist. Aber sie soll ihm dazu verhelfen, ein paar andere Ausdrücke anzubringen, die hier nicht fehlen dürfen, obgleich sie zum Teil schon 7 34 benutzt sind. Jahwe der Heere, der Gott Israels, heisst es **9**, vertilgt aus „diesem Ort" die „Stimme des Bräutigams und der Braut" u. s. w. und zwar „vor eueren Augen und in eueren Tagen": so drückt ein grundprosaischer Mensch das aus, was Jeremia mit zitternder Seele und zuckendem Herzen in lebendigen Bildern ausstreut. Wenn uns Jeremia so packt, dass seine Zeit für uns Gegenwart wird, dass wir mit ihm schaudern und uns ängstigen, macht uns sein Ergänzer plötzlich klar, dass es sich ja eigentlich um längst vergangene Dinge handelt und um Menschen, die ihre gebührende Strafe vor so und so viel hundert Jahren empfangen haben. In **10** wieder die kindliche Anknüpfung mittelst Frage und Antwort wie 13 12 15 2; Jahwe regelt den Verlauf des Gesprächs von vornherein. Das Volk spricht so, als ob ihm die Drohungen ganz etwas Neues und nicht längst bekannte und mit Hohn zurückgewiesene Dinge seien, und Pseudojeremia wiederholt **11** mit einer wunderbaren Geduld die trivialen Anklagen wegen des Götzendienstes und des Ungehorsams gegen die Thora, dessen sich schon die Väter und **12** noch mehr die Zeitgenossen Jeremias in ihrer „Herzenshärtigkeit" (3 17) schuldig gemacht haben sollen (7 26). Dann die übliche Drohung mit dem Exil **13**: Jahwe wird die Juden in ein gänzlich unbekanntes Land „schleudern" (Nachahmung von Jes 22 17 vgl. Jer 7 15). Babylonien war nichts weniger als ein unbekanntes Land; die Phrase geht mit dem Prediger durch. Dies auch in der Versicherung, dass die Juden im Exil „Tag und Nacht" fremden Göttern dienen müssen. In einem fremden Lande muss man dessen Göttern insofern „dienen", als man die im ganzen socialen Leben sich geltend machenden Bräuche zu respektieren, unter Umständen im Schwur vor Gericht, bei Kauf und Verkauf sich der Namen der herrschenden Gottheiten zu bedienen, vielleicht auch Abgaben an die Heiligtümer zu entrichten hat; dagegen kann vom eigentlichen Kult gar nicht die Rede sein, denn zu diesem hätte man die fremden Kolonisten nicht einmal zugelassen, wenn sie gewollt hätten. Übrigens beweist allein schon Hesekiels Schrift, dass die Chaldäer den Juden die Ausübung der Jahwereligion durchaus nicht verkümmerten, und dasselbe hätte der Autor aus Baruchs Mitteilungen entnehmen können (29 7); die ganze Drohung ist hier viel mehr Phrase als I Sam 26 12, woher sie genommen sein mag. Der Schluss von v. 13 verrät die späte Abfassung auch in der Sprache; חַנִּינָה ist eine junge Bildung, für אֲשֶׁר hätte ein älterer Schriftsteller כִּי oder mindestens יַעַן אֲשֶׁר geschrieben. אֶתֵּן des MT ist wohl besser als יִתְּנוּ der LXX. Die Verse

14 15 sind identisch mit 23 7 8, selbstverständlich mit kleinen Abweichungen. Die Verse passen gar nicht in unseren, dagegen sehr gut in den Zusammenhang

von 23 1–8. Wie sie hierher geraten sind, weiss ich nicht. Haben einmal Cap. 16 und 23 neben einander gestanden? Es ist mit manchen Stücken, besonders mit den grösseren Einsätzen, allem Anschein nach viel hin und her geschoben worden. Dagegen werden in

16—**18** die Drohungen fortgesetzt, aber freilich in einer Weise, dass diese Verse von einer anderen Hand abgeleitet werden müssten, wenn wir einen besseren Schriftsteller vor uns hätten. Denn in v. 13 sind die Juden schon in Babylonien, in **16** dagegen noch in Palästina und sollen erst gefangen werden. Die Feinde und Fänger kommen zuerst als Fischer — vielleicht nach Amos 4 2 —, „danach" als Jäger. Das „danach" scheint anzudeuten, dass der Autor zwei Wegführungen auseinander halten will; die erste Wegführung, unter Jojachin, war nur ein Fischfang, dem noch mancher Fisch entkommt, die zweite, unter Zedekia, holte auch den letzten Judäer aus den Felsenspalten heraus, in die sich das Volk verkriechen muss, da es Jes 2 19 7 19 vgl. Jer 4 29 so geweissagt ist. In v. 16b müsste רַבִּים die Bedeutung „Schützen" haben und צַיָּדִים Apposition dazu sein, wenn es nicht wegen v. 16a wahrscheinlicher wäre, dass רַבִּים als Adj. hinter צַיָּדִים stehen muss; es liegt vermutlich nur ein schlecht berichtigtes Abschreibeversehen vor. **17** begründet die Drohung noch einmal. Der erste Satz wie Amos 9 8. Drohung und Begründung werden noch einmal in **18** zusammengefasst. רִאשׁוֹנָה fehlt in der LXX; es ist vollkommen sinnlos, da ein „hernach" fehlt und natürlich aus v. 14 15, die für diesen Autor hier gar nicht existieren, nicht entlehnt werden darf; wahrscheinlich ist es aus einer Dittographie von משנה durch Konjektur hergestellt. Für meine zu Jes 40 2 ausgesprochene Meinung, dass Deuterojesaia auf unsere Stelle Bezug nehme, sage ich pater peccavi; unser Autor ist viel jünger. Die Sünde der Juden, die ihre Expatriierung veranlasste, war die Entweihung des Erblandes Jahwes (vgl. 2 7 3 9). Die Entweihung geschah durch „die Leichen (נִבְלָה ist Collect.) ihrer Scheusale" vgl. Lev 26 30; die toten Götzen sind Aas, Aas aber verunreinigt den Ort, wo es sich befindet. Eine gut rabbinische Beweisführung für die Notwendigkeit des Exils, aber keine prophetische. Wieder von einer anderen Hand müssen

19 20 abgeleitet werden, da sie im Ton und Inhalt stark vom übrigen Capitel abweichen. Unter Anrufung Jahwes als der Stärke und Zuflucht des Frommen wird **19** versichert, dass ihn künftig die Heiden aus der ganzen Welt aufsuchen und bekennen werden, dass ihre Väter „nur Lüge erbten". Es ist möglich, dass der Verf. dieser Verse mit dem von 10 1–3a 5b 10 12–16 identisch ist, der Jahwe das „Erbe Israels" nennt. Dazu würde auch die Frage **20** passen: „sollte der Mensch sich Götter machen, wo sie doch keine Götter sind?" Zu v. 20b vgl. 2 11. Nicht an v. 19 20, sondern an v. 18 schliesst sich

21 an, der im Stil Hesekiels und des sog. Heiligkeitsgesetzes im B. Leviticus den götzendienerischen Juden droht, dass sie Jahwe kennen lernen sollen. Dreimal das Verbum יָדַע! Die LXX hat eine bessere Wortstellung, indem sie אֶת־יָדִי von מוֹדִיעָם abhängig macht. Für בַּפַּעַם liest sie wohl besser בָּעֵת (vgl. zu 10 18). Der Satz: sie werden erkennen, dass mein Name Jahwe ist, empfängt seinen dürftigen Sinn aus einer emphatischen Cumulation alles dessen, was sich

im Lauf der Zeit an und um diesen Eigennamen angesetzt hat: Jahwe der Heere, Gott Israels u. dgl.; eigentlich stammt aber dieser pathetische Satz wohl aus dem vulgären Leben: ihr sollt mich, den NN., kennen lernen.

Cap. 17

ist eine seltsame Sammlung von Gedichten, Sprüchen und Reden, von denen dem Jeremia das Wenigste angehört und zwischen denen meist kein Zusammenhang besteht. Es nützt deshalb auch nichts, im Allgemeinen darüber zu reden oder auch nur den Inhalt anzugeben. Das erste Stück,

17 1–4, fehlt in der LXX, vielleicht nur deshalb, weil der Schreiber ihrer Vorlage oder der Übersetzer sich zu erinnern glaubte, das Stück schon gebracht zu haben, aber in 15 13 14 hat auch die LXX nur zwei von den vier Versen, nämlich v. 3 4. Der Text ist in einem schlimmen Zustande, sodass vielleicht nicht mit voller Sicherheit entschieden werden kann, ob das Gedicht von Jeremia stammt oder nicht. Ich gehe von der Meinung aus, dass es zu seinen älteren Dichtungen, den Skythenliedern, gehört. Wie es an seinen jetzigen Platz geraten ist, das können wir nicht mehr wissen. Man kann etwa annehmen, dass Jeremia es bei dem Diktat der ersten Buchrolle 36 1 ff., die nicht allzulang werden durfte, überging und es bei der Wiederherstellung der Rolle nachträglich aufnahm.

1α–δ. *Die Sünde Judas ist geschrieben Mit eisernem Griffel, Mit diamantener Spitze gegraben Auf die Tafel ihres Herzens.* Vielleicht thäte man besser, לִבָּכֶם zu schreiben, da im Folgenden das Suffix der 2. pers. steht. Ob der Prophet יְהוּדָה und nicht vielmehr יִשְׂרָאֵל oder עַמִּי geschrieben hat, bleibe dahingestellt. Der Vers besagt: wenn du auch noch so weit entfernt bist, dich schuldig zu fühlen (vgl. 2 35), dein Gewissen klagt dich doch an. In der zweiten Strophe **1β–3α** spricht Jer von den Zuständen in der Landschaft wie in Cap. 2–4; schon darum liegt die Annahme nahe, dass das Gedicht der früheren Periode entstammt, obwohl der Prophet allem Anschein nach stets mit der Landschaft, wo die Güter seiner Familie lagen, in Fühlung blieb. Die zweite Strophe wird noch von den Verben der ersten beherrscht: *Auf die Hörner eurer Altäre, Auf [jeden] grünen Baum, Auf die Hügel, die hohen, Die Berge im Feld.* Lies עַל־קַרְנוֹת nach den parallelen Ausdrücken, ferner הַגְּבָעוֹת, da auch das Adject. den Artikel hat; vor עֵץ setze ich כָּל־ ein, das hinter עַל leicht ausfallen konnte, aber notwendig ist. Dass die Aussprache הָרִי בַשָּׂדֶה sinnlos ist, sollte keines Beweises bedürfen; was soll man sich denn unter Jahwes Berg im Felde vorstellen? als Anrede an den Berg Zion wäre der Ausdruck doch abgeschmackt, da der Zion nicht im Felde liegt und, wenn er es thäte, nicht danach benannt werden könnte; auch Jahwes Bergland, Palästina, liegt nicht „im Felde". Selbstverständlich ist mit den alten Übersetzern הָרֵרִי zu punktieren und der Ausdruck ebenso zu verstehen wie 13 27: über die Präposition zwischen dem Stat. constr. und dem abhängigen Nomen s. Ges.-Kautzsch[26] § 130a. Also: an allen grünen Bäumen, allen (einsamen) Bergen ist Israels Sünde zu lesen, nämlich die Sünde des hurerischen und oft blutigen Kults der Baale. Den Anfang von v. 2 nimmt eine Glosse zu v. 1b ein: „wenn ihre Söhne an ihre Altäre und Ascheren denken": dann zeigt sich nämlich, dass Judas Sünde dem Herzen, d. h. hier: dem Gedächtnis, eingeprägt ist; die Zeitgenossen des Glossators wissen noch davon, wohl auch deswegen, weil sie noch allerlei Kultstätten aus der Vergangenheit kennen. Die Ascheren (Sing. אֲשֵׁרָה) sind

Pfähle neben den Altären und dienen dazu, die Gegenwart des Numens zu versinnlichen. Dass dieser Satz sich innerhalb des eigentlichen Textes nicht konstruieren lässt, zeigen die künstlichen Erklärungsversuche oder Textänderungen der Exegeten. Die Altäre in Mazzeben zu verwandeln wäre ganz falsch, da die Glosse gerade auf die Altäre in v. 1 Rücksicht nehmen muss. Was jetzt noch folgt, findet sich auch in 15 3 4. Ob die dritte Strophe **3** (von חֵילְךָ an) — 15 13 von jeher unmittelbar auf v. 2 folgte und dazwischen nichts verloren gegangen ist, lässt sich bei dem Zustand des Textes nicht feststellen; sachlich bildet sie eine gute Fortsetzung zu v. 1 2, stilistisch vermisst man einen Übergang. Die starke Verschiedenheit der drei Recensionen des hebr. und des griechischen Textes giebt, wie gewöhnlich da, wo wir über mehrere Recensionen verfügen, Anlass zu wenig erbaulichen Reflexionen über die Sicherheit des uns überlieferten Textes. In der ersten Vershälfte verdient 15 13 MT den Vorzug. In der zweiten Vershälfte ist mit 17 3 das ו vor בְּכָל zu streichen, hingegen nach 15 13 חַטָּאתְךָ mit dem Suffix zu versehen. Das erste Wort lautet 17 3b בִּגְבוּלֵךְ. 15 13 MT לֹא בִמְחִיר. LXX בְּחֹר; keine von den beiden Lesarten des MT giebt einen Sinn. Denn die „Höhen" bilden keine Parallele zu Vermögen und Schätzen, gaben auch, wenn es Höhenheiligtümer sein sollen, dem Feind wenig zu rauben, und der Ausdruck „nicht um einen Kaufpreis" ist im Zusammenhang einfach lächerlich: könnte man etwa sein Geld für Geld verkaufen? ohnehin ist das לֹא augenscheinlich schlankweg hinzugesetzt. Dagegen passt die Lesart der LXX vortrefflich; ich schreibe daher: אֶתְּנָה מָחִיר. Die Strophe lautet: *Dein Vermögen und deine Vorräte Gebe ich der Plünderung preis Als Lohn für deine Sünden In allen deinen Grenzen.* Nach Hos 2 7 schaffen die Baale dem Volk seine Vorräte, Korn, Most, Flachs u. s. w.: alle diese angeblichen Gaben der Flurgötter wird Jahwe dem Volke nehmen, wie ähnlich auch Hos 2 11 gedroht wird. Auch nach dieser Strophe scheint das Gedicht zu den Skythenliedern zu gehören, die den Bauern drohen, dass der Feind ihre Ernte, ihre Schafe und Rinder u. s. w. fressen soll (vgl. z. B. 5 17. Es fragt sich, ob diese Annahme auch durch die Schlussstrophe **4** bestätigt wird. V. 4 enthält zunächst einen Satz, der nach berichtigtem Text lautet: „und du wirst deine Hand los lassen von deinem Erbe, das ich dir gegeben habe" dies mit J. D. Michaelis u. a. nach Dtn 15 2 יָדָהּ für יָדְךָ), aber dieser Satz fehlt in 15 14 MT und LXX, ist prosaisch und im Metrum nicht unterzubringen, ist also eine Randglosse, die das Folgende auf das babylonische Exil deutet. Diese Deutung ist jedoch falsch, denn einem Jeremia kann man nicht zutrauen, dass er Babylonien ein unbekanntes Land genannt hätte. Der Prophet denkt vielmehr an Wegschleppung der Einwohner in die Sklaverei und zwar durch die Skythen, deren Land auch dem Jer unbekannt ist: *Und ich lasse dich dienen deinen Feinden In einem Lande, das du nicht kennst. Denn ein Feuer ist entfacht in meinem Zorn, Das für immer brennt.* Lies וְהַעֲבַרְתִּיךָ nach 17 4 und der LXX von 15 14, denn bei dem וְהַעֲבַרְתִּי in 15 14 MT würde ein אֹתְךָ vermisst und wäre מֵאַרְצִי nötig. Dagegen fehlt in 15 14 richtig das prosaische und metrisch überschüssige אֲשֶׁר. Ebenso ist קְדֻחָה 15 14 besser als קְדַחְתֶּם 17 4 vgl. die Stelle Dtn 32 22, die von der unserigen beeinflusst sein dürfte. Endlich ist 17 4 עַד־עוֹלָם

statt עֲלֵיכֶם 15 14 zu lesen. Es ist schwer begreiflich, dass die grosse Menge von Schreibfehlern, eigenmächtigen Abschreiberzusätzen und Glossen in sämtlichen ATl. Texten, von denen wir zwei (nur zwei!) Recensionen besitzen, nicht von Anfang an den Theologen die Augen über die Zuverlässigkeit des Textes geöffnet hat und dass sich noch jetzt nicht selten ein Lärm erhebt, wenn man ein אֲשֶׁר streicht oder ein Suffix verändert oder gar eine Glosse aus dem Text weist.

17 5–8 enthält zwei zusammengehörige Sprüche über den Fluch des Vertrauens auf Menschen und den Segen des Gottvertrauens. Sie sind, wie Ps 1, der sie benutzt, in poetischem Stil abgefasst, der jedoch auf ein strenges Versmass verzichtet, wenn v. 7b echt ist. Streicht man aber diesen leeren Stichos, so erhält man zwei gleichgebaute Achtzeiler, von denen je der erste Stichos zwei, die übrigen drei Hebungen haben. Der Redaktor sieht das Gedicht für ein Gotteswort Jeremias an, aber die Einleitungsformel: so spricht Jahwe, hat hier so wenig Berechtigung wie z. B. 9 22. Ob Jeremia oder ein anderer diese Sprüche verfasst hat, darüber mag es keine absolute Entscheidung geben; will sie jemand dem Propheten zuschreiben, so kann man ihm das nicht wehren, obgleich Jeremia selber trotz seines Gottvertrauens sich für den unglücklichsten Menschen auf Gottes Erdboden hielt und den Tag seiner Geburt verfluchte. Jedenfalls ist aber nicht denkbar, dass Jeremia diese Sprüche jenem Buch einverleibt hätte, das Baruch vorlesen sollte, oder auch dem neuen Buch, das er mit Zusätzen von derselben Art, wie sie das erste Buch charakterisierte, bereicherte; denn mit seinem Prophetenamt haben sie nichts zu thun, und wenn man einem ganzen Volk den Untergang weissagt, so denkt man gewiss nicht daran, ein solch idyllisches Friedensgemälde mitten unter die Bilder von der grossen Zertrümmerung zu setzen. Geht das Volk zu Grunde, so kommt auch „der Baum am Wasser“ nicht heil davon. Es ist daher geraten, diese Sprüche nicht für das Charakterbild des Jeremia zu verwerten, sie eher für ein fremdes Gedicht zu halten, das man durch Eintragung in das Jeremiabuch vor dem Untergange zu schützen gedachte und das mit seiner Betonung der Vergeltungslehre viel eher nach-, als vorexilisch ist. Der erste Achtzeiler

5 6 zerfällt deutlich in zwei Hälften. In **5** könnte אָרוּר heissen: verflucht sei, heisst aber hier: verflucht ist. גָּבֶר ist ein absichtlich poetischer Ausdruck, dagegen nähert אֱנוֹשׁ sich wieder der prosaischen Sprache. Der Gegensatz zwischen בָּשָׂר und der höheren Welt der רוּחַ ist uralt, dagegen der Gedanke, dass man sich auf die Kraft der Menschen nicht verlassen kann und soll, erst die Frucht der jesaianischen Prophetie, die dem Menschen den Verzicht auf Selbsthilfe und Menschenhilfe und das Abwarten des göttlichen Thuns vorschreibt. Jesaia thut das jedoch wesentlich mit Rücksicht auf die Lage seiner Zeit und auf seinen Glauben an einen grossen Weltplan Jahwes, in den die Judäer nicht hineinpfuschen sollen; hier ist daraus ein gemeingültiger Satz geworden und wird ganz allgemein das Vertrauen auf das „Fleisch“ mit dem Abweichen des Herzens von Jahwe in Zusammenhang gebracht. Das entspricht einer Entwicklung, die sich ewig wiederholt: zuerst die konkrete Vorschrift für einen gegebenen Fall, dann deren Verallgemeinerung zu einer absoluten Regel, zuerst der Prophet, dann der Theologe. In der zweiten Hälfte **6** wird das אָרוּר expliciert und das verfluchte Dasein eines Mannes, der sich auf Menschen verlässt, veranschaulicht an dem עַרְעָר in der Steppe. Nach dem Gegensatz in v. 8 zu urteilen, muss ע eine Pflanze bedeuten, die man jedoch nicht näher kennt. Die LXX hat „wilder Tamariskenstrauch“. Es wird eine Pflanze sein, die „nackt“, kümmerlich aussieht, also nicht die immergrüne Tamariske, eher ein dornenartiges Gewächs. Die folgenden Sätze beziehen sich zunächst auf

den גֶּבֶר, aber so, dass sie auch auf jene Pflanze zutreffen. Er wird nicht „sehen", d. h. erleben, „dass Glück kommt". חֲרֵרִים, ἅπ. λεγ., von חָרַר, glühen, vgl. צְחִיחָה Ps 68 7; וְלֹא תֵשֵׁב, ein verkürzter Relativsatz, vertritt ein zweites Adjektiv: „und unbewohnbar"; יֵשֵׁב, wohnen, für: bewohnt sein, wie v. 25. Ps 1 schildert den Gottlosen ganz anders, nämlich als Übertreter der Thora und frivolen Religionsspötter, lässt auch durchblicken, dass es den Gottlosen gar nicht so schlecht geht, kündigt ihnen darum die Ausrottung im Endgericht an. Der zweite Achtzeiler,

7 8, kann sich in der Charakterisierung des frommen Menschen 7 kürzer fassen. Der ist „gesegnet" (בָּרוּךְ bedeutet natürlich hier nicht: gepriesen), weil er auf Jahwe vertraut. V. 7^b wiederholt einfach den vorhergehenden Stichos; auch ist es nicht gerade eine Empfehlung für ihn, dass er mit וְהָיָה beginnt wie der folgende Satz v. 8, es aber ganz anders braucht. Der Stichos ist von jemand hinzugesetzt, der v. 7^a zu kahl fand und mit einem leeren Wortgeklingel nachhelfen zu können glaubte. Die Explikation des בָּרוּךְ in 8 ist vom Verf. von Ps 1 zum Teil wörtlich abgeschrieben, doch so, dass der Psalmist bescheidener Weise unserem Verf. die poetischsten Stichen belässt und sich mit den gewöhnlicheren Wendungen begnügt; er wendet sie an auf den Mann, der Tag und Nacht im Gesetzbuch studiert und vor den Religionsverächtern den gebührenden Abscheu hegt, auf den Schriftgelehrten und dessen Jünger. Jemand will die Abhängigkeit des 1. Ps.s von unserem Gedicht damit beweisen, dass in der nachexilischen Zeit 350 (?) Jahre, in der vorexilischen seit dem Deuteronomium 35 Jahre für Abfassung von Ps 1 zur Verfügung stehen, also die Wahrscheinlichkeit für die nachexilische gegenüber der vorexilischen Zeit sich wie 10 zu 1 verhalte. Wenn unsere Kommentare in die Hände von Laien kämen, so würde man das nicht nacherzählen dürfen, ohne unseren geringen wissenschaftlichen Kredit vollends zu zerstören. Dabei ist noch ganz unwahrscheinlich, dass unser Gedicht selber etwas mit Jeremia zu thun hat. Ein Baum, der am Wasser gepflanzt ist, seine Wurzeln zum (lies אֶל für עַל) Bach oder, wohl besser, zur künstlichen Wasserzuleitung (יוּבַל nur hier) entsendet, der fürchtet sich nicht (lies יִרָא mit dem Ktib und der LXX), wenn Hitze kommt, sein Laub (עָלֶה ist Kollekt.) bleibt grün; selbst im Jahr des Wassermangels (14 1) ist er unbekümmert und „weicht nicht", lässt nicht ab, Frucht zu bringen. Das Bild ist sehr schön und für den, der an eine gerechte und ausreichende Vergeltung in dieser Welt glaubt, sehr erquicklich — aber dass Jeremia in einer Zeit, wo alles aus den Fugen ging, ein solch idyllisches Bild ausmalen konnte, ist so unwahrscheinlich, wie nur möglich. Wie kann selbst der Frömmste „unbekümmert" sein, grünen und Frucht bringen, wenn die allgemeine Verwüstung über seinen Wohnsitz und sein ganzes Volk hereinbricht, auch wenn er selber verschont bleiben sollte? Jer ist doch bis zum Tode betrübt über die Zerschmetterung seines Volkes, die sogar noch gar nicht da ist, noch kommen soll: wird er, wenn er auch Leben und Habe rettet, sich wie ein Baum am Wasser vorkommen? Wie Jer darüber wirklich denkt, das kann man aus seinem rührenden Trostwort an Baruch Cap. 45 ersehen (ich reisse aus, was ich gepflanzt habe, sagt Jahwe zu Baruch, bringe Unheil über Alle,

und du wolltest grosse Dinge verlangen? begnüge dich mit der Rettung deines Lebens!) Eher als v. 5–8 kann ich

17 9 10 dem Jeremia zuschreiben. Man könnte diese beiden gehaltvollen Disticha etwa als Reflexionen auffassen, die er gelegentlich in Form brachte und aufzeichnete, als Schnitzel, die er sich für künftige Verwendung aufhob, oder auch als Bruchstück eines Gedichtes, das von seiner Fortsetzung losgerissen ist. Das letztere scheint mir hier der Fall zu sein; ich halte v. 9 10 für die erste Strophe des Gedichtes, das v. 14 ff. fortgesetzt wird. Die Strophe **9 10**ᵃ lautet: *Hinterhaltig ist das Herz und heillos, Wer mag es kennen? „Ich Jahwe erforsche das Herz, Prüfe die Nieren.“* מִכֹּל mag zugesetzt sein, da der erste Stichos überladen ist. Die LXX liest עָמֹק, tief, d. h. unergründlich, für עָקֹב; beides kommt sachlich so ziemlich auf dasselbe hinaus, aber עָמֹק mag ursprünglich sein, denn auch der Verf. von Ps 64 7 scheint es gelesen zu haben. Es fragt sich nun, ob das erste Distichon sagen will: man kann anderen Leuten nicht ins Herz sehen, oder: der Mensch kann sein eigenes Herz nicht völlig ergründen. Mich dünkt, im ersteren Fall würde es heissen: das Herz der Menschen. Der Verf., nach meiner Meinung Jeremia, spricht nicht über die Schlechtigkeit anderer Menschen, sondern über die Unberechenbarkeit des Herzens überhaupt, auch seines eigenen Herzens. Dann erinnert das erste Distichon an das Wort des Jahwisten Gen 8 21, dass das Menschenherz böse sei von Jugend auf, betont aber noch mehr die Unfähigkeit des Menschen, sich selber recht zu kennen, zu wissen, was für schlimme Triebe im Herzen schlummern können. Der Mann, der dies schreibt, muss an seinem eigenen Herzen Erfahrungen gemacht haben, die ihm Rätsel aufgaben. Er denkt, wie es scheint, an heillose Regungen, die mit seinem Willen zum Guten nicht in Einklang standen, an Versuchungen zum Bösen, die ein älterer Autor auf die Einflüsterung eines bösen Wesens zurückgeführt hätte, an solche Augenblicke, wo das זוּלָל 15 19, das Gemeine, sich plötzlich hervordrängt und, wie Goethe sagt, „uns bändigt“. Gewiss war kein Mensch zu einer solchen Beobachtung und Entdeckung mehr geschaffen als Jeremia, der einerseits stark von Regungen und Stimmungen beeinflusst wird und andererseits eine so lautere, wahrhaftige Seele hat, dass er weder sich noch sogar der Welt seine Verirrungen verhehlt. Vielleicht ist es ein Nachklingen jenes inneren Sturms, von dem 15 10 ff. Zeugnis ablegt, gewesen, das diesen Gedanken hervorbrachte. Und dieser Gedanke ist wieder ein Schritt zu der Entdeckung des servum arbitrium, zu dessen völliger Erfassung freilich die Zeit noch nicht gekommen war: das „Gesetz in den Gliedern“ wurde erst gefunden, nachdem man sich an einem anderen Gesetz vergeblich abgemüht hatte. Wie aber Jer in 15 10 ff. von Jahwe zur Besinnung gebracht wird, so antwortet ihm auch hier Jahwe, dass es doch einen gebe, der des Menschen Herz kennt, nur einen, Jahwe selber. Das ist für einen frommen Menschen ein Trost, denn erstens ist doch Jahwe der Zeuge des guten Willens, wenn im Menschen das Böse, das er nicht will, einmal durchbricht, und zum anderen liegt darin der Gedanke, dass Jahwe dem Guten beisteht und ihn schützen wird vor den dunklen bösen Trieben; s. weiter zu v. 14 ff. **10**ᵇ ist eine Glosse, die aus 32 19ᵇ beigeschrieben ist und sich schon durch das ו am

Anfang („und zwar um zu geben") als zugesetzt erweist. Die Glosse passt aber herzlich schlecht, denn der Weg und die „Frucht der Handlungen" sind ja nicht einmal für den Menschen etwas Verstecktes und Unbekanntes, und wenn Jahwe nach ihnen richtet, so wäre es gar nicht nötig, dass er Herz und Nieren prüft. Auch kommt es v. 9 10a auf das Belohnen und Strafen gar nicht an.

17 11 ist wieder ein Maschal, von dem man nicht weiss, was es im B. Jeremia soll. Der dreihebige Vierzeiler lautet: *Ein Rebhuhn, das brütet, ohne* (die Eier) *gelegt zu haben, Ist der, der Reichtum erwirbt, aber mit Unrecht; In der Hälfte seines Tages muss er ihn aufgeben, Und an dessen Ende wird er ein Narr sein.* Das Bild im ersten Distichon beruht augenscheinlich auf einem Volksaberglauben, der dem Rebhuhn Eierdiebstahl zuschreibt. Unrecht Gut gedeihet nicht, will der Autor sagen. יָמוֹ des Ktib ist besser als יָמָיו des Qre, denn das Suffix von אַחֲרִיתוֹ bezieht sich auf יוֹם. Nach Jeremia wird auch das rechtmässig erworbene Gut bald die Beute der fremden Räuber werden. So wenig wie dieser Spruch hat auch das Psalmbruchstück

17 12–13 etwas mit Jeremia und seinem Buch zu thun. In **12** wird „der Ort unseres Heiligtums", der Berg Zion oder Jerusalem, ein „Thron der Herrlichkeit" wie 14 21 und „eine Erhabenheit von urher" vgl. Hes 20 40 genannt. Ersterer Ausdruck geht von der Vorstellung aus, dass Jahwes Majestät und himmlisches Weltregiment auf dem Zion vertreten sei. Streng genommen erwarten die Juden die Herabkunft des כָּבוֹד, der Lichtglorie, erst von dem grossen eschatologischen Tage vgl. z. B. Jes 24 23 4 5 6 60 19 20 Ps 85 10, doch wird auch öfter die künftige Herrlichkeit antecipando schon für die Gegenwart in Anspruch genommen vgl. zu Ps 99 6 7. Der zweite Ausdruck besagt für die späteren Juden insofern dasselbe, als מָרוֹם zugleich den Himmel bedeutet (vgl. 25 30). רִאשׁוֹן, neutrisch zu verstehen, bezieht sich wahrscheinlich auf die in den Einschiebseln in Gen 22 2 ff. (Land des Moria) zum Ausdruck gebrachte junge Haggada, dass der Tempelberg seine Heiligkeit nicht erst der Vision Davids II Sam 24 17 ff. oder der Jahwelade, sondern schon dem Vater Abraham verdanke. Nicht der Tempel selbst, sondern die Stätte des Tempels wird hier der uralte Vertreter des Himmels genannt. In der LXX fehlt מראשון und מקום, aber wohl nur infolge eines Versehens, da מרום und מקום sich so ähnlich sind. **13** ist aus allen möglichen Entlehnungen zusammengesetzt. Der Anfang stammt aus 14 8, das Sätzchen: alle, die dich verlassen, werden zu Schanden, erinnert an Jes 1 28 29, der Schluss an Jer 2 13. Der mittlere Satz, der nach dem MT lautet: meine Abgefallenen werden im Lande aufgeschrieben werden, ist sichtlich verderbt. Mit Ewald und Cornill lese ich יִכָּלְמוּ für יִכָּתְבוּ, als Parallele zu יֵבֹשׁוּ, und spreche das erste Wort, das Ewald unnötig in יְסוּרֶיךָ verwandelt, יְסוּרַי oder lieber וְסוּרַי aus: und die Abgefallenen im Lande werden beschämt werden. יְסוּר wäre eine singuläre, obgleich nicht unmögliche Form, סוּר ist Part. pass. Qal; וְסוּרַי ist deshalb vorzuziehen, weil ein „und" nicht gut entbehrt werden kann (zu dem Stat. constr. vor בְּ s. Ges.-Kautzsch[26] § 130 a). אֶת־יַהְוֶה wäre hier eine unnütze Glosse; es gehört wahrscheinlich in der Aussprache אַתְּ יהוה nach v. 14. Die beiden Verse müssen

in einer Zeit entstanden sein, wo viele Juden in Palästina ihre Religion verleugneten, vielleicht also erst im 2. Jahrh., obgleich in vereinzelten Fällen dergleichen auch früher vorgekommen oder doch einzelnen von ihren Gegnern nachgesagt sein mag.

17 14–18 ist ohne Zweifel ein echtes Gedicht Jeremias, wahrscheinlich die Fortsetzung von v. 9 10. Der Text ist verwahrlost. **14.** *Heile du mich, Jahwe, Damit ich geheilt sei, Hilf mir, damit mir geholfen sei, Denn du bist mein Hoffen.* Da nachher das gewöhnliche Metrum Jeremias auftritt, so muss es auch hier innegehalten sein. Ich setze daher für das einfache יהוה das אַתָּה יְהוָה am Schluss von v. 13 ein und schreibe וְאַרְפָּאֵהּ. Es liegt dann ein Nachdruck auf dem du: nur du kannst mich heilen, ich kann es nicht. Warum Jer Heilung und Hilfe (vgl. 3 22 f.) verlangt, das geht aus dem Folgenden hervor: er wird wegen seiner Unglücksweissagungen hart angegriffen. Aber verdient er die Hilfe Gottes? Hat er nicht vielleicht Unedles, זוֹלֵל 15 19, vorgebracht? ist doch das Herz „hinterhaltig und heillos“ v. 9. Aber Jahwe hat gesagt, dass er Herz und Nieren kenne v. 10, Jahwe wird ihm helfen, denn er ist seine Hoffnung: lies תּוֹחַלְתִּי für תְּהִלָּתִי, das keinen rechten Sinn giebt und besten Falls nur eine leere Phrase ist. Jahwe hat seinem Propheten 15 19–21 versprochen, dass er ihm, wenn er nur Edles hervorbringe, beistehen werde. Die folgende Strophe **15** ist verstümmelt, wenn der Vers echt ist. Aber ich glaube viel eher, dass er nach Jes 5 19 zugesetzt ist, denn er lässt sich mit dem Zusammenhang nicht in Einklang bringen. Wenn man zu Jeremia sagt: wo ist denn das Wort Jahwes? es möge doch eintreffen! so ist das doch nur eine Äusserung des Unglaubens, der leichtfertigen Skepsis, es ist doch kein Angriff auf den Propheten, nicht die von v. 16 vorausgesetzte Beschuldigung, dass er selber auf das Unheil hinarbeite, eher das Gegenteil davon, denn wer die Unheilsweissagung für Wind hält, der spottet über den Weissager und glaubt am Allerwenigsten daran, dass dieser selber etwas zur Beschleunigung des Unheils vermöge. Es ist auch gar nicht nötig, etwas einzusetzen zwischen v. 14 und **16**ᵃ: *Ich habe doch nicht gedrängt Wegen Unheils hinter dir her Und den Unglückstag nicht herbeigewünscht, Du selber weisst es.* Lies וְאָנֹכִי und mit Giesebrecht רָעָה statt רֹעֶה. אוץ ist mit אַחֲרֶיךָ verbunden und prägnant gebraucht für: ich habe, hinter dir herlaufend, dich gedrängt. Jeremia hat es nicht gemacht, wie die Sage es von Jona erzählt; er hat zwar den Unglückstag angekündigt, aber Jahwe nicht bestürmt, ihn nun auch kommen zu lassen, hat ihn nicht beschleunigen wollen. Das ist die Abwehr der Verdächtigung, dass er absichtlich das Unglück „berufe“, dass er ein bösartiger Magus sei. Die ihn so verdächtigen, sind abergläubische Leute, aber das werden die meisten Bewohner von Jerusalem (und Anathoth, s. zu 11 18 ff.) gewesen sein, und die Furcht, das ewige Rabengekrächze dieses Schwarzsehers und מַזְכִּיר עָוֹן könne das Schicksal herbeiziehen, könne Jahwe zum Dreinschlagen überreden, veranlasste sie zu ihren wütenden Beschimpfungen 15 10 ff. und sogar zu Anschlägen auf sein Leben 11 18 ff. **16**ᵇ **17.** Aus metrischen Gründen ist הָיָה v. 16ᵇ an die Spitze zu stellen: *Es war, was aus meinen Lippen kam* (vgl. 15 19), *Vor deinem Angesicht: Werde mir nicht zum Zusammenbruch, Du meine Zuflucht in der Not!*

Streiche אַתָּה in v. 17b nach der LXX. Jeremia hat keine bösen Wünsche für das Volk vor Jahwe gebracht, sondern nur gethan, was Jahwe ihm befohlen hat; weil Jahwe das weiss, wird er auch nicht wollen, dass Jeremia in Folge seiner Pflichterfüllung zu Grunde gehen muss. Mir scheint, dass dies ergreifende Gedicht, das sich eng an 15 10ff. anschliesst und in dem, wenn v. 9 10a dazu gehört, auch die Selbstprüfung nicht fehlt, mit v. 17 zu Ende ist. Denn der jetzige Schluss 18 kümmert sich nicht allein nicht um das Metrum, sondern widerspricht auch dem unzweifelhaft echten 16. Verse in gröbster Weise. Was Jer in v. 16f. unter Anrufung von Jahwes Zeugnis von sich abweist, gerade das thut v. 18, er wünscht den bösen Tag herbei, ja wünscht den Gegnern doppelte Zerschmetterung. In 15 15f. handelt es sich um Jahwes Sache und Jahwes Rache, hier spricht Jer nur von sich und den ungerechten Anschuldigungen derer, die sich vor der Wirkung seiner Weissagungen fürchten. Hier kann er nur darum bitten, vor der Erbitterung jener Leute geschützt zu werden, nicht aber den Tag des Unheils für sie herbeiwünschen, der nur über die „Verächter des Wortes Jahwes" kommen muss. Auch in 11 21–23 sind die schlimmen Drohungen erst vom Ergänzer hinzugefügt; s. weiter noch zu 18 21ff. In v. 18b sprich הָבִיא (späte Orthographie für הָבֵא). שִׁבָּרוֹן stammt wohl aus Hes 21 11 und kommt bei Jer nicht vor. Die Drohung mit doppelter Strafe lieben die Späteren vgl. 16 18.

17 19–27 ist eine Rede, die Jeremia in allen Thoren der Stadt halten soll, um die Könige von Juda und alle Juden zu ermahnen, sich um ihres Lebens willen vor dem Lasttragen am Sabbath zu hüten. Wenn sie danach thun, so soll es davidische Könige geben, soll Jerusalem ewig bleiben und der Tempelkult in Aufschwung kommen; wenn sie nicht danach thun, soll es Jerusalem so gehen, wie Amos früher (Am 1 2) den Städten Damaskus, Gaza u. s. w. gedroht hat. Das Stück ist längst als unecht erkannt; es spricht die Sprache der Ergänzer und bewegt sich um die Interessen, die Tritojesaia, Nehemia und ihre Nachfolger verfechten. Der Anfang

19 gerade so wie 2 2 vgl. 7 2 13 1. Jeremia soll in das Thor (LXX: die Thore) der בְּנֵי־עָם, Qre ב־הָעָם, LXX עַמְּךָ ב, durch das die Könige von Juda aus- und eingehen, sowie in alle Thore Jerusalems treten, soll also die folgende Predigt wiederholt halten; ähnlich wird er ja 11 6 in die Städte Judas geschickt. Was mit dem zuerst genannten Thor gemeint ist, wissen wir nicht; unter den Thoren der Stadt, des Tempels und der Königsburg wird es sonst nicht erwähnt. Der Name „Thor der Leute vom Volk" scheint zu der Bemerkung, dass die judäischen Könige es benutzen, nicht zu passen, es müsste denn ein Thor der Königsburg gewesen sein, durch das die Leute zu gehen hatten, die zum Könige wollten, und das andererseits die Könige passierten, wenn sie vom Zion in die Stadt gingen. An sich sollte man nach dem Brauch der Ergänzer die erste und Hauptrede sich eher als Tempelrede denken; aber sollte der Autor gemeint haben, dass die Könige und die übrigen Laien (בְּנֵי־הָעָם könnte im Gegensatz zu den Priestern und sonstigen Kultbeamten stehen) durch dasselbe Thor in den Tempelvorhof eintraten? Das „Ein- und Ausgehen" der Könige spricht eher für ihre eigene Wohnung, ganz besonders auch der Umstand, dass vom Lasttragen am Sabbath geredet wird und speciell vom Lasttragen „aus eueren Häusern". **20.** Die Könige Judas werden an-

geredet, als wenn sie alle in derselben Zeit gelebt hätten; besser hätte der Autor gar nicht verraten können, dass er der alten Zeit ganz fern steht und sich nicht einmal bemüht, im Geist der angenommenen Situation zu reden. Aber ebenso sollte 3 6 Jeremia sehen, was das vor hundert Jahren zerstörte Reich Israel gethan habe, und wurde er 13 1ff. zweimal nach dem Euphrat hin- und zurückgeschickt, um zu erfahren, dass die Feuchtigkeit dem Linnen schadet: lauter Beweise, dass diese Theologen zu dem historischen Roman, den sie uns bieten, nur die kindlichste Schulung mitbringen. Das Suffix von אֲלֵיהֶם müsste man eigentlich auf die Könige beziehen, aber es meint natürlich die nachher angeredeten Personen, obgleich sie noch nicht genannt sind. „Die durch diese Thore gehen“ wie 7 2 22 2. Erst recht kindlich mutet uns die Kunst des Autors an, wenn er nun **21** die Könige und die übrigen Juden auffordert, am Sabbathtage keine Last zu tragen und in die Thore Jerusalems hineinzubringen. Ob das die Könige bisweilen thaten? Der Autor kann sich gar keine rechte Vorstellung mehr von einem Könige machen; für ihn ist das ein Mensch, der ebenso gut wie alle Juden beständig im Gesetzbuch liest und nichts anderes zu thun hat, als dessen Vorschriften pünktlich zu befolgen. Mag auch manches auf die persönliche Unfähigkeit des Verf.s, sich von der Vergangenheit ein einigermassen richtiges Bild zu machen, zurückzuführen sein, so ist er doch wohl ein Mann aus den unteren Ständen des Volks, der von der Lebensweise der höher Stehenden überhaupt keinen rechten Begriff hat. בְּנַפְשׁוֹתֵיכֶם, bei euerem Leben, bei Lebensgefahr, wie im Deuteronomium נ', unser „bei Leibe“. Wer am Sabbath Last trägt, der muss sterben! Natürlich ist das alles zur Beherzigung der Zeitgenossen des Verf.'s geschrieben, zu dessen Zeit die von Nehemia mit vieler Mühe durchgesetzte Sabbathsheiligung (Neh 13 15ff.) wieder vernachlässigt sein muss; so schlimm wie zu Nehemias Zeit scheint es allerdings nicht mehr zu stehen, da der Verf. sonst den Königen den Auftrag hätte ertheilen lassen, auch die Entweihung des Sabbaths durch Fremde zu verhindern. Charakteristisch ist aber, dass er das Hauptgewicht auf die Reinhaltung Jerusalems von Sabbatharbeit legt; er richtet zwar die Mahnung an alle Juden, hebt aber doch die Thore der heiligen Stadt hervor. Dass sowohl hier wie Neh 13 15ff. das Hereinbringen von Lasten betont wird, ist so zu erklären: die Juden besorgten die eigentlichen Feldarbeiten ausserhalb Jerusalems an den sechs Wochentagen, benutzten aber den Sabbath gern zur Einbringung der Früchte, offenbar in der Meinung, dass das keine eigentliche Arbeit sei und den Sabbath nicht entweihe. Sie folgten dabei der Sitte der älteren Zeit, die auch den Sabbath nicht zu entweihen glaubte, wenn man an ihm solche Geschäfte erledigte, die nicht als eigentliche Arbeit erschienen und für die der Bauer an den Wochentagen keine Zeit hatte (vgl. II Reg 4 23). Aber die Schriftgelehrten hatten inzwischen herausgefunden, dass man am Sabbath von allem Geschäft ruhen müsse (Gen 2 2 3). Man nimmt an diesem Beispiel wahr, wie das Gesetz seine Fangfäden immer enger um das bürgerliche Leben schnürt und wie immer neue Bestimmungen durch logisch-juristische Deduktion und Exegese aus den älteren Gesetzen und Einrichtungen entwickelt werden. Denn הַשַּׁבָּת, femin., bedeutet eigentlich die

Woche (genauer: Zeitabschnitt), der Tag der Woche κατ' ἐξοχήν ist der Tag, der diesen Zeitabschnitt mit einem Opfermahl beschliesst, und wegen dieses Opfers war ursprünglich die vorhergehende Ruhe nötig, die den Schweiss und Geruch und die Ermüdung der Arbeit beseitigen und dem Bauern und Handwerker die Zeit geben sollte, sich zu der frohen Mahlzeit zu rüsten. Fremde Sklaven und Tagelöhner, die am Mahl nicht teilnahmen, hat man früher arbeiten lassen, weil sonst das Deuteronomium wohl nicht das Gegenteil verordnet hätte (Dtn 5 14f. vgl. dagegen zu Jes 58 3b). Aber allmählich bringt man, wie es offenbar Gen 2 2f. geschieht, den Namen Sabbath mit dem Verbum שָׁבַת zusammen und deduciert daraus die Notwendigkeit völliger Ruhe; das Ruhen, das nur Mittel zum Zweck sein sollte, wird an sich, ohne Rücksicht auf den positiven Kultakt, für notwendig erklärt, ähnlich wie auch die übrigen Vorbereitungs- („Heiligungs"-) Bräuche nach und nach fast wichtiger werden, als der Zweck, dem sie dienen, das Opfer. Die Erscheinung, dass Bräuche und Lehrsätze, die anfangs nur Mittel der Ordnung und der Verständigung sind, sich später, wenn sie in Regel und System gebracht werden, zu selbständigen Werten entwickeln und oft den ursprünglichen Zweck in den Hintergrund drängen, findet sich in allen Religionen, übrigens auch in allen anderen geistigen Lebensgebieten. Nichts ist herrschsüchtiger als die Theorie des Laien, der nichts selber schafft und das Lebendige nur dadurch bewältigen kann, dass er es fesselt. Welch ein schöpferischer, wohlthätiger Gedanke war es, der die Ruhe an jedem siebenten Tage schuf, und welche Zwangsjacke hat das System daraus gemacht! **22.** Worauf das „Heraustragen von Lasten aus den Häusern" beruht, das ist weniger deutlich; vielleicht ist damit auf die Gewohnheit der Handwerker hingezielt, die in den Arbeitstagen fertiggestellten Sachen am Sabbath an die Kunden abzuliefern. Am Sabbath selber brachte etwa, um an der Arbeitszeit nichts zu verlieren, der Walker die frisch gewaschenen Kleider, die am Sabbath getragen werden sollten, oder lieferte der Töpfer das neue Geschirr ab, das noch sauber und unentweiht war. Das ist dem strengen Autor anstössig, ebenso die sonstigen kleinen Verrichtungen, für die man in der Woche keine Zeit zu haben glaubte. Denn der Sabbath soll, wie der jüngere Dekalog Dtn 5 Ex 20 sagt, „geheiligt", d. h. dem Kult geweiht sein. Am Schluss von v. 22 erwähnt der Verf. die Väter. Sofort stellt sich **23** wieder mit tödlicher Sicherheit die beliebte Predigt von deren Ungehorsam und hartem Nacken ein! Es ist, als ob der Autor gar nicht anders könnte; das Wort „Väter" löst diese Litanei so mechanisch aus, wie der Zeiger der Uhr den Glockenschlag. Die Ausdrücke sind dieselben wie 7 24; in der LXX ist die Übereinstimmung noch grösser, da sie sogar das ganz unpassende מֵאֲבֹתֵיהֶם hat: welcher geistreiche Einfall mag den Abschreiber oder einen Leser bewogen haben, das hierher zu verpflanzen? und von solchen Leuten sind wir hinsichtlich des Textes abhängig! In **24** wird das Sabbathsgebot erst noch einmal feierlich wiederholt; besonders der Eingang ist feierlich mit seinem Inf. abs. שָׁמֹעַ, der archaistischen Form תִּשְׁמְעוּן und dem נָאֹם־יְ, der dürftige Inhalt fällt dann allerdings stark ab. Das Qre בּוֹ ist natürlich dem Ktib בָּהּ vorzuziehen (in der LXX fehlt das Wort). Dann bringt

25 die Verheissung für den Fall des Gehorsams: durch die Stadtthore, durch die am Sabbath keine Lasten mehr getragen werden, sollen Könige, die auf dem Thron Davids sitzen, einfahren, und die Stadt wird „ewig wohnen“ (vgl. v. 6). Dieselbe Verheissung in kürzerer Form 22 4. וְשָׂרִים ist wohl mit Graf u. a. zu streichen, da die Beamten nicht auf Davids Thron sitzen. Aber man sollte das Recht haben, auch die Aufzählung: sie, ihre Beamten, der Mann von Juda u. s. w. streichen zu dürfen. Denn der Verf. hätte, wenn die so beliebte Aufzählung einmal nicht fehlen durfte, doch sagen müssen: sie werden nicht aufhören, aus- und einzuziehen; in der jetzigen Fassung verheisst er ja doch etwas, was schon jetzt alle Tage geschieht. Aber vor seiner schwachen Vorstellungskraft steht alles Vergangene nebelhaft da, und die Gegenwart mischt sich überall ein. Der Gedanke selber ist freilich noch merkwürdiger: wenn man am Sabbath keine Lasten trägt, wird Königtum und Stadt ewig existieren. Natürlich würde der Verf., wenn man ihn zur Rede stellen könnte, noch eine Menge anderer Bedingungen anzuführen gewusst haben: er macht es eben wie mancher Prediger, der immer das, was er gerade behandelt, als das Allerwichtigste hinstellt, weil er nur durch Übertreibung zu wirken vermag. Interessant ist die Bemerkung, dass die Könige mit Wagen und Rossen fahren; die Benutzung der Luxuswagen, denn an Kriegswagen ist hier nicht zu denken, gilt Jes 22 18 II Sam 15 1 I Reg 1 6 als ein Vorrecht der Könige und so offenbar auch hier. **26.** Wenn man am Sabbath keine Lasten trägt, wird auch der Tempelkult wieder recht aufblühen. Ganz Juda wird dazu beisteuern. Indem der Verf. die verschiedenen Landstriche Judas aufzählt, genau dieselben wie 32 44, beschreibt er wohl das Gebiet, das in seiner Zeit wenigstens zur kultischen, wenn auch vielleicht nicht ganz zur weltlichen Jurisdiktion Jerusalems gehörte. Die meisten Angaben sind klar: die „Umgebungen Jerusalems“ sind wohl die Ortschaften, die noch unter der Verwaltung der Hauptstadt stehen, ein zweites Amt ist das Land Benjamin, drei weitere das Gebirge Juda, die westlich daran stossende Niederung und das Südland, südlich von Hebron. Nur die „Städte Judas“ sind mir weniger klar: sollen sie alle übrigen Bezirke ausser Jerusalem zusammenfassen? In 32 44 scheinen sie nur die letzten drei Ämter zu umfassen. Vielleicht ist der Komplex וּמְסָבִיבוֹת bis הַנֶּגֶב hier aus 32 44 nachgetragen, wenn man nicht lieber umgekehrt die Städte Judas streichen will. Auch das Folgende macht den Eindruck des Zusammengesetzten: es werden kommen solche, die Brandopfer u. s. w. bringen, und solche, die Lobopfer bringen; das erste Mal מְבִאִים, das zweite Mal מְבִאֵי. Wahrscheinlich ist das letztere aus 33 11 eingesetzt. מִנְחָה, das in älterer Zeit jede Opfergabe, blutige wie unblutige, bedeutet, ist hier offenbar schon term. techn. für das unblutige Opfer wie im Priesterkodex. Wieder lässt der Verf. den Jeremia etwas verheissen, was nach seiner eigenen Meinung zu dessen Zeiten schon geschah. Aber eben in seiner Zeit wird dies alles wohl die Forderung der Frommen, jedoch noch keine volle Wirklichkeit gewesen sein, sowenig damals das alte Königtum existierte. Übrigens spricht er recht bescheidene Forderungen aus; Tritojesaia verlangt Jes 60, dass die fernsten Weltgegenden Opfer und Weihrauch, ja alle ihre Reichtümer nach Jerusalem

bringen sollen. Das mag zum Teil mit dem Ausgangspunkt, der Sabbathheiligung in Jerusalem, zusammenhangen, wird aber auch durch die nüchterne, phantasielose Art dieses Autors bedingt sein. **27.** Zum Schluss noch, ganz wie im Deuteronomium, die Drohung für den Fall des Ungehorsams. Die Drohung selbst ist eine Nachbildung von Amos 1 4 7 14 2 2 (Am 1 9–12 2 4 5 sind selber junge Einsätze), nur das Schlusssätzchen: „und wird nicht verlöschen" hat der Verf. selbst gemacht, aber es passt auch nicht. Für וּבֹא sollte man וְהָבִיא erwarten.

Cap. 18

bringt zwar zwei jeremianische Gedichte, aber eingehüllt in allerlei weitschweifige Einleitungen und Schlussreden der Ergänzer. Zu dem ersten Gedicht v. 13–17 bildet

18 1–12 die Einleitung. An dem Beispiel des Töpfers, der missratene Gefässe wieder zusammenschlägt, muss Jeremia, d. h. natürlich eigentlich der geneigte Leser, begreifen lernen, dass Jahwe ebenso verfährt mit Völkern, die nichts taugen. Auf Grund dieser Belehrung soll dann Jeremia die Juden zur Umkehr mahnen, wird aber von ihnen die Antwort erhalten, dass sie bei der Härtigkeit ihres bösen Herzens verbleiben wollen, und das wird ihm dann die Gelegenheit geben, das Gedicht v. 13–17 zu sprechen. Eine sehr kindliche Haggada über Ursprung und Veranlassung des Gedichts.

1. Die Überschrift wie 7 1 11 1 14 1. Auch die Aufforderung an Jeremia **2**, zum Töpfer zu gehen, ähnlich wie andere Aufträge Jahwes 2 2 u. s. w. Nach dem Verbum יָרַד zu urteilen, wohnt der Töpfer und vermutlich die kleinen Leute überhaupt in den niedriger gelegenen Stadtteilen. Vielleicht punktiert man besser קוֹם, Inf. abs., wie 2 2 13 2 19 1. **3.** Der Töpfer ist gerade dabei, ein Werk (מְלָאכָה in abgeleiteter Bedeutung) auf der Töpferscheibe zu machen. Wie die letztere zur Zeit des Autors beschaffen war, wissen wir nicht, aber es mag ein bescheidener Apparat gewesen sein, da nach **4** die Arbeit leicht misslang: „und verdarb das Gefäss, das er machte, so machte er ein anderes Gefäss daraus, so wie es ihn gut dünkte es zu machen". כַּחֹמֶר בְּיַד הַיּוֹצֵר ist natürlich als aus v. 6 versehentlich hierher geraten zu streichen; die LXX hat dafür בְּיָדָיו, das ursprünglich sein kann und dann mit נִשְׁחָת zu verbinden sein wird: wenn der Töpfer das eben geformte, aber noch weiche Gefäss von der Scheibe nahm, so konnte es ihm in den Händen verderben, z. B. eine verschobene Form annehmen. Dann ballte er es zusammen und fing von Neuem an. Für עֵינֵי הַיּוֹצֵר hat die LXX besser blos עֵינָיו. Die Perfekte drücken aus, dass er es immer so machte. Sollte Jer, da die Handwerker im Morgenland gewöhnlich unter freiem Himmel arbeiten, das nicht schon hundert Mal als Kind gesehen haben? Aber er muss es noch einmal sehen, damit Jahwe **5** eine Anknüpfung für eine Predigt hat, die gleich im Anfang **6** an Jer vorbei sich an das Haus Israel richtet. Die Predigt selber ist so trivial wie möglich: Israel ist in Jahwes Händen wie Thon in denen des Töpfers. Andere Autoren begnügen sich, die letztere, doch offenbar sprichwörtliche Redensart einfach anzuführen (Jes 45 9 64 7 29 16 u. s. w.); unser Verf. macht eine Geschichte daraus, wobei er dem Jer dasselbe geringe Auffassungsvermögen zuteilt, das er seinen Lesern zutraut, und dann wird das der Text für einige theologische Sätze, die viel besser an der wirklichen Weltgeschichte verdeutlicht

wären. **7. 8.** Das Thema lautet: die Menschen sind in Gottes Hand wie Töpferthon, daraus folgt erstens, dass Jahwe sie, wenn sie es verdienen, zum Untergang verurteilen, aber, wenn sie sich bekehren, sein Urteil auch wieder zurücknehmen kann. Die beiden רֶגַע v. 7 und 9, eigentlich: ein Nu — ein Nu, entsprechen unserem bald — bald. Zu den Verben v. 7^b vgl. 1 10 (נָתַשׁ fehlt auch hier in der LXX): ob unser Verf. mit dem von Cap. 1 identisch ist? In v. 8^a ist der Relativsatz: das ich über es geredet habe, der in der LXX fehlt, augenscheinlich nur eine an den falschen Platz geratene Variante zu dem Relativsatz in v. 8^b. Die Perfekte in v. 8 sind gebraucht wie in v. 4. Der Verf. mag an solche Geschichten denken, wie eine im B. Jona erzählt wird (wenn auch dies Buch jünger sein mag als er); aus der wirklichen Geschichte ein Beispiel aufzutreiben, hätte ihm auch nicht allzu schwer fallen können, da es unerfüllte Weissagungen genug gab, die nicht alle als Lügenweissagungen gelten konnten, sondern zum Teil so gedeutet werden mussten, wie v. 8 thut. Aber dem Autor ist freilich zuzutrauen, dass er nur einer Theorie folgt. Denn eigentlich geht er ja von jener abstrakten und atomistischen Vergeltungslehre aus, die Hesekiel Cap. 18 für die Individuen entwickelt und die Elihu im B. Hiob, Ps 32 u. s. w. predigen. In Wahrheit bekehrt sich auch ein „Volk oder Königreich" nur im Märchen (Jona) so schnell, wie es hier angenommen wird. Jeremia aber würde nicht einmal an die Ernsthaftigkeit einer solchen Generalbekehrung in einem Nu geglaubt haben, wenn er sie auch erlebt hätte; es ist unbegreiflich, wie man diese oberflächlichen Sätze einem Jeremia zutrauen kann. **9.** Zweitens kann Jahwe beschliessen, ein „Volk oder Königreich" zu bauen und zu pflanzen, wie es 1 10 hiess; aber ein solcher Beschluss kann **10** ebenso rasch aufgehoben werden, wenn das Volk thut, was nach Jahwes Urteil böse ist. Der Verf. hat augenscheinlich kein Arg daraus, dass der Jahwe, von dem er spricht, sehr kurzsichtig ist. Er legt dem Jer eine ganz abstrakte Predigtrhetorik in den Mund, lässt ihn Paradigmen abwandeln, die in Wirklichkeit gar nicht vorkommen. Das Qre הָרַע ist natürlich richtig; die deuteronomistische Phrase, deren sich der Verf. bedient, versteht unter dem, was in Jahwes Augen böse ist, bekanntlich den Abfall vom legitimen Kult. **11.** Der Verf. hat schon wieder vergessen, dass er v. 6–10 bereits das Haus Israel anreden liess. Jetzt soll Jer diesem oder genauer den Judäern sagen, dass der v. 7 angeführte Fall auf sie zutrifft, und sie auffordern, es zu machen wie das hypothetische Volk und Königreich von v. 8. יוֹצֵר ist gewählt, um auf den Töpfer anzuspielen. Für וְעַל lies וְאֶל. In der LXX fehlt der Satz: so spricht Jahwe, und das Wort דַּרְכֵיכֶם (s. zu 1 15). Aber jene Mahnung geschieht nur der Form wegen, eine sachliche Bedeutung hat sie nicht. Denn das Exil ist ja gekommen, also ist von vornherein nichts zu machen gewesen. Ebenso musste in 11 6 ff. Jeremia das Volk zum Gehorsam auffordern, weil das Schema es so verlangt, aber der Untergang des Volkes war schon ausgemachte Sache, weil — es eben untergegangen ist. Und gerade so wie 13 13 sagt Jahwe dem Jer nicht blos aufs Genaueste vor, was er sagen soll, sondern giebt **12** auch zum Voraus die Antwort des Volkes an. Mit welchen Gefühlen hätte der wirkliche Jeremia an seine Arbeit gehen müssen, wenn er eine

solche Instruktion erhalten hätte! Aber der Jer ist für unseren Autor nur eine Drahtfigur. Er entlehnt dem wirklichen Jer freilich ein paar Brocken, das „verzweifelt! vielmehr ...“ stammt ja aus 2 25. Im Übrigen spricht aber das Volk so von sich, wie sonst die Ergänzer von ihm sprechen und wie kein Mensch von sich selber sprechen würde. Stand denn dem Verf. gar kein Wort zu Gebote, das im Munde des Volkes einigermassen möglich gewesen wäre? Aber es ist ihm nur um einen Übergang zu thun zu dem Liede Jeremias, das er bringen wollte, und seine erstaunliche Ungeschicklichkeit hat wenigstens das Verdienst, den ungeheueren Unterschied zwischen Jeremia und Pseudojeremia wieder einmal in ein helles Licht zu stellen. Das Lied,

18 13–17, wird natürlich eingeleitet von dem unvermeidlichen: darum so spricht Jahwe. Die erste Strophe **13** lautet: *Fragt doch unter den Völkern, Wer hat solches gehört? Schauerliches hat gethan im Übermass Die Jungfrau Israel.* Vgl. 2 10 5 30 23 14. Nach den beiden letzten Stellen verwandelt man die junge Abstraktform שַׁעֲרִירִית wohl besser in den Plur. des Adj. שַׁעֲרוּרוֹת, den auch die LXX gelesen zu haben scheint. Die zweite Strophe hat augenscheinlich einen verdorbenen Text. Wörtlich würde **14** lauten: verlässt von dem Felsen des Feldes der Schnee des (oder: den) Libanon oder werden ausgerissen Wasser, fremde, kalte, rinnende? Der „Fels des Feldes“ ist natürlich kein „ragender“ Fels: wie sollte dieser Begriff in das Wort Feld kommen? Aber wenn auch: was hat der Fels des Feldes mit dem Libanon zu thun, bezieht er seinen Schnee von ihm? oder liegt der Libanon im Felde? Die Vergleichung von 17 3 21 13 führt zu nichts, da dort von ganz anderen Dingen die Rede ist als vom Libanonschnee. Ich habe früher יַעֲזֹב in יָזוּב verwandelt, wie auch Cornill thut; aber abgesehen davon, dass der Fels des Feldes nicht gut ein Libanonfels sein kann, so müsste auf die Frage: fliesst der Schnee vom Libanon herab? mit Ja geantwortet werden, während man ein Nein zu erwarten hat. Sehr einleuchtend ist mir Cornills Verwandlung von שדי oder, nach der LXX, שדים in שִׂרְיֹן; der Sirjon oder Hermon, der südlichste und höchste Berg des Antilibanos, ist der natürliche Partner des Libanons. Aber dann sollte auch für מצור ein Wort stehen, das mit שֶׂלַע parallel geht; ich halte es für verschrieben aus כְּפוֹר, Reif. Das erste Distichon lautet demnach: *Verlässt der Reif den Sirjon, Der Schnee den Libanon?* Antwort: nein, sie bleiben diesen Bergen treu, diese sind immer weiss. Die LXX hat vor שֶׂלַע noch ein אִם, das vielleicht ursprünglich ist. Im zweiten Distichon muss יִנָּתְשׁוּ so viel bedeuten wie יִנָּשְׁתוּ, mag es, wie Coccejus u. a. annehmen, durch Metathesis aus letzterem Wort entstanden oder einfach für letzteres verschrieben sein. Dass מַיִם זָרִים sinnlos ist, liegt auf der Hand; ich spreche dafür מֵי מְזָרִים aus: die Wasser der Nordsterne. Die Sterne haben nach semitischem Glauben einen bestimmenden Einfluss auf das Wetter; nach Jdc 5 20 helfen die Sterne den Israeliten durch Regengüsse gegen die Kriegswagen der Städtekönige. Die Nordsterne aber, bei denen vielleicht hauptsächlich an den Arctur zu denken ist, bringen die Kälte (s. zu Hi 37 9). Den Nordsternen geht der Regen niemals aus, so wenig dem Libanon der Schnee untreu wird, sie haben jeden Winter, wenn sie am Horizont auftauchen, neues Wasser für die Erde.

Es ist möglich, dass auch im zweiten Stichos von v. 14b ein Sternbild genannt und ihm irgend ein dauernder Besitz oder eine Eigenschaft zugeschrieben wird, indessen kommt man zur Not mit dem jetzigen Text aus: *Oder versiegen die Wasser der Nordsterne, Die kalten, rinnenden?* Wie es scheint, will diese Strophe sagen: die Natur bleibt sich immer gleich, Israel hingegen ist unerhört wankelmütig, vgl. das Bild von den Zugvögeln 8 7, ferner 2 32. Dass das unerhört Schaurige Israels Treulosigkeit ist, folgt aus **15**, dessen כִּי auf v. 13 zurückgreift: *Denn mein Volk hat mich vergessen, Dem Nichtigen opfern sie, Und sie kamen zu Fall auf ihren Wegen, Auf ungebahntem Pfade.* Die zweite Vershälfte ist stark überladen. Schwerlich hat Jer שְׁבִילֵי עוֹלָם geschrieben; das aramäische Wort שְׁבִיל kommt nur noch in der jungen Stelle Ps 77 20 vor, und „Pfade der Vorzeit" konnte die Pfade des vorexilischen Volks, d. h. dessen Verehrung der Baale, nur ein nachexilischer Jude nennen; es ist sogar wahrscheinlich, dass עוֹלָם hier wie in nachbiblischer Zeit die „Pfade der Welt" bedeutet; der Ausdruck ist also eine Glosse zu דַּרְכֵיהֶם. נְתִיבוֹת verwandele ich mit Cornill in נְתִיבָה und betrachte dies Wort als die bessere Variante zu דֶּרֶךְ. Nach der LXX ist וַיִּכָּשְׁלוּ zu lesen; לָלֶכֶת kann erst nach dem Eindringen jener Glosse in den Text gekommen sein. Das Volk benahm sich so, als ob Jahwe eine ungangbare „Wüste" sei 3 31, in Wahrheit gerieten sie mit ihrer Verehrung jener Numina, die שָׁוְא sind und nicht helfen können, auf ungebahnte Pfade, auf denen sie zu Fall kommen mussten. Das wird weiter noch **16** durch einen Satz ausgeführt, der eigentlich die Absicht ausdrückt, aber natürlich die Folge ausdrücken will: *Um ihr Land zu machen zum Entsetzen, Zum ewigen Gezische; Jeder, der vorbeikommt, entsetzt sich Und schüttelt das Haupt* — nachgeahmt 19 8. Das Kopfschütteln ist ein Gestus des Unwillens und Hohns vgl. Hi 16 4 Ps 22 8; zu dem בְּ vor רֹאשׁוֹ s. Ges.-Kautzsch[26] § 119 q. In dem יִשֹּׁם wird das vorhergehende שָׂמָה wiederholt; dergleichen kommt bei Jer oft vor und erinnert an die gleiche Anadiplosis in den Wallfahrtsliedern Ps 120—134, scheint daher zu den Eigentümlichkeiten der Volkspoesie gehört zu haben, denn auch Jeremias Lieder sind in Form und Ausdruck echt volkstümlich. **17.** *Wie ein Ostwind will ich sie zerstreuen Vor dem Feinde, Mit dem Rücken und nicht dem Gesicht sie ansehen Am Tage ihres Unheils.* Jemanden „mit dem Rücken ansehen" muss ein volkstümlicher Ausdruck sein, der ausser der Verweigerung der Hilfe noch die Verachtung bedeutet. Die LXX hat wohl an dem starken Anthropomorphismus Anstoss genommen, lässt daher עֹרֶף וְלֹא־פָנִים weg und verbindet וְאֵרָאֵם, wie sie nun sprechen muss, mit dem Folgenden. Für אוֹיֵב liest sie vielleicht besser אוֹיְבֵיהֶם. Das zweite Gedicht,

18 18–20, ist zwar vom Ergänzer mit dem Vorhergehenden verbunden, hat aber nichts damit zu thun. Das Subj. von וַיֹּאמְרוּ sind natürlich die Leute, die v. 12 reden, und der Ergänzer stellt folgenden Zusammenhang her: nach ihrer frechen Antwort v. 12 hält Jer ihnen die Rede v. 13–17, die freilich gar keine Rede ist, darauf stecken sie die Köpfe zusammen und verhandeln mit einander das, was v. 18 ff. kommt. Diese Kombination fällt dahin mit der ganzen Situation, die der Midraschist erdacht hat. Die erste Strophe des

jeremian. Gedichts lautet 18: *„Auf und ersinnen wir Anschläge Wider Jeremia, Denn nicht geht dem Priester die Thora aus, Noch der Rat dem Klugen.“* Der Ergänzer, der das Objekt gern nachklappen lässt, wird daran schuld sein, dass מַחֲשָׁבוֹת nicht unmittelbar hinter נַחְשְׁבָה steht, wie es sollte (vgl. 11 19). Jeremias Gegner ermuntern sich gegenseitig zu einem Anschlage auf ihn; der könne ihnen, meinen sie, nicht fehlschlagen, denn dem Priester fehle es nie an Thora u. s. w. Es ist, sollte man denken, einleuchtend, dass v. 18b weder besagen will noch kann, die Redenden suchen ihre „gottgesetzte Autorität“, die „Belehrung“ des Volkes, die „Predigt“, den „politischen Rat“, der den Priestern, Propheten und weisen Ältesten übergeben sei, Institutionen, an die der das Volk „durchwaltende“ Geist Gottes geknüpft sei, gegen Jeremias „subjektive“ Prophezeiungen zu verteidigen. Wenn Jer diese objektive Alttestamentliche Theologie gekannt hätte, so wäre er doch nicht so boshaft gewesen, sie seinen Gegnern in den Mund zu legen; hätte er es doch gewollt, so hätte er es wohl in einer Form gethan, dass es ein Mensch aus seinen Worten herauslesen könnte, der in die Tiefen unserer Exegese noch nicht eingedrungen ist. Wenn die Gegner sagen: wir wollen Pläne gegen ihn schmieden, wollen ihn mit der Zunge schlagen, so werden sie dazwischen nicht erbauliche Lehrsätze aus der Lehre von der Kirche vortragen. Der mit כִּי eingeleitete Satz ist nichts weniger als erbaulich und „objektiv“ gläubig, sondern eine sprichwörtliche Redensart: ein Priester ist nie um eine Thora verlegen, wenn der Fall auch noch so neu und schwierig ist, ein Kluger nie um einen Rat, ein Prophet nie um ein Orakel; sie wissen sich alle aus der Klemme zu ziehen oder ein erstrebtes Ziel zu erreichen. Hier bedeutet der Satz: die Gegner werden schon eine Thora, einen Gottesbescheid finden, einen klugen Plan aushecken können, durch den sie Jeremia zu Fall bringen. Auch die Priester und Schriftgelehrten (die „Weisen“ unserer Stelle) des neuen Testaments verfolgen eine ähnliche Taktik gegen Jesus. Da das Metrum überladen ist, so darf man vielleicht annehmen, dass der Prophet, dem das Wort nicht ausgeht, hier nicht ursprünglich ist. Zwar lässt ja der Ergänzer den Jer beständig auf die Propheten schelten, aber Jer selbst spricht selten von ihnen, und wo er es thut, nicht in einer Weise, als ob die Propheten eine übermässig grosse Rolle gespielt hätten. Gewiss gehört der Prophet in das volkstümliche Sprichwort hinein, aber Jer hat ihn schwerlich hier mit hereingezogen; ein Prophet, der von sich sagte, es werde ihm schon das „Wort“ nicht fehlen, würde sich ja damit selber als Schwindler hinstellen, denn man kann wohl eine passende Thora suchen und finden, ebenso einen klugen Anschlag, wenn man sich Mühe giebt, aber das „Wort“ muss ja von Gott kommen. Will man aber דָּבָר wider alle Wahrscheinlichkeit als Schlagfertigkeit, Beredtsamkeit deuten, so standen die Sopherim zu Jeremias Zeit den Nabis gewiss nicht nach — die Deuteronomisten sind nur zu beredt —, dazu handelt es sich nach dem Zusammenhang nicht um einen projektierten Redekampf; Hananja will Cap. 28 den Jeremia persönlich nicht angreifen. 18b. 19. *„Auf und schlagen wir ihn mit der Zunge, Stellen Fallen all' seinen Worten!“ Merke Jahwe und höre Auf die Stimme meiner Bestreiter!* Spricht der erste Stichos nicht dennoch

von einer Disputation, in der die Gegner den Propheten besiegen wollen? Nein, denn dagegen hätte Jer nicht vor Jahwe Klage erhoben, hätte höchstens um seinen Beistand bitten können. „Mit der Zunge schlagen" bedeutet: durch Anklagen vernichten; so machen es thatsächlich die Priester und ihre Gesinnungsgenossen in der Cap. 26 geschilderten Scene. Im zweiten Stichos lässt die LXX אל aus, aber es scheint mir, dass weder ihr noch der hebräische Text besonders gut zum Zusammenhang passt. Wenn die Gegner erst von jetzt an auf Jeremias Worte merken wollen, warum sind sie dann so über ihn ergrimmt? und wollen sie nicht auf sie achten, so ignorieren sie ihn ja und lassen ihn laufen. Wahrscheinlich ist נַקְשִׁיבָה, durch das folgende הַקְשִׁיבָה beeinflusst, ein Schreibfehler für נְנַקְּשָׁה: wir wollen all' seinen Worten (לְכָל־) Fallen stellen (streiche וְאל). So ergiebt sich ein ganz ähnlicher Sinn wie 20 10. Hat man den unbequemen Propheten durch verfängliche Fragen oder listige Provokationen zu gefährlichen Äusserungen veranlasst, so kann man diese oder jene Thora gegen ihn zur Anwendung bringen oder ihn bei den Machthabern als staatsgefährlich denuncieren: „vielleicht lässt er sich verlocken und wir werden seiner mächtig" (20 10). Ist diese Herstellung von v. 18b so richtig, wie sie wenigstens passend ist, dann ist in v. 19a das אֵלַי zu streichen, das aber ohnehin störend ist: Jahwe soll hören, was die Gegner planen und bereden. Das וְרִיבֵי des MT ist natürlich viel besser als das רִיבִי der LXX. **20.** *Soll für Gutes Böses gezahlt werden? Gedenke, dass ich vor dir stand, Um Gutes für sie zu reden, Deinen Grimm zu wenden!* Lies in v. 20a טוֹב und רָע, da das Verbum im Mascul. steht, und streiche v. 20b מֵהֶם als unnötig und den Stichos überfüllend. Die Begründung כִּי . . . לְנַפְשִׁי streicht GIESEBRECHT mit Recht als Variante zu v. 22b (die LXX hat noch mehr Varianten). Das Gedicht ist damit zu Ende; es gehört in eine Reihe mit 11 18–20 15 10–12 15–21 17 14–17, wenn es auch darum nicht in derselben Zeit geschrieben sein muss. Überall bewährt sich Jer als כֶּבֶשׂ אַלּוּף, als ein Mann, der niemals angreift, sondern sich nur verteidigt und sich dabei noch prüft, ob er etwas Unrechtes gethan oder auch nur gedacht habe. Seine giftigsten Gegner sind die „Weisen", die Vertreter der Thora, die Schriftgelehrten. Für sie war er ein höchst unbequemer Gegner, weil er ihre Thoraweisheit nicht bewundern, an eine wirkliche Besserung des Volkes durch die kultische Reform nicht glauben wollte (8 8 9 13 23) und ihr zum Trotz bei seinen düsteren Prophezeiungen beharrte. Mit der geschärften Empfindlichkeit der verletzten Eitelkeit empfanden sie das Gefährliche seiner Kritik ihrer Weisheit und organisierten nun eine Überwachung des arglos freimütigen Mannes, um ihm aus seinen eigenen Worten eine Schlinge zu drehen. Er aber ist sich bewusst, niemals gegen irgend jemanden Böses beabsichtigt zu haben, ja für seine Feinde bei Jahwe eingetreten zu sein. Dies Bewusstsein hätte er nicht haben können, wenn er solche Rachgefühle in sich getragen hätte, wie sie

18 21–23 zu Worte kommen. Aber diese wutentbrannten Verwünschungen stammen ebenso gut wie 11 21–23 und 17 18 vom Ergänzer, der den Geist Jeremias gar nicht begreift, der einfach blind für den Vertreter der wahren Lehre, als den er Jer betrachtet, Partei nimmt und auf die Gegner loswettert, als seien das allzumal verruchte Gottlose gewesen. Ebenso haben bekanntlich die Christen später dieselben Leute, für die Jesus

um Vergebung bittet, wie Bösewichter gefasst und noch in ihren Nachkommen verfolgt. Der Ergänzer beginnt

21 natürlich seine Halbprosa wieder wie 11 21 mit einem Darum, das hier ungewöhnlich schlecht angebracht ist. Dem Pseudojeremia genügt es nicht, dass seine Gegner selbst bestraft werden, auch ihre Kinder sollen dem Hunger und Schwert überliefert werden vgl. 11 22. Der Ausdruck הַגֵּר עַל־יְדֵי־חֶרֶב ist wohl aus Hes 35 5 entlehnt vgl. Ps 63 11. מָוֶת ist die Pest; Hunger, Schwert und Pest sind ja die ständigen Drohworte des Ergänzers vgl. z. B. 15 2. Die Exegese verspottet sich selbst, wenn sie diese fürchterlichen Verwünschungen und Wutausbrüche geniessbar findet, weil Jer vorher für die Verwünschten „priesterliche (!) Fürbitte“ eingelegt habe. Auf diese Weise liessen sich ja die abscheulichsten Greuel entschuldigen; solche salbungsvollen Phrasen haben auch die nicht gespart, die ihre ketzerischen Mitmenschen lebendig verbrannten. **22**. Das Hilfsgeschrei für die Angst und Not, die es auspressen. גְּדוּד ist der feindliche Haufe, der bei der Erstürmung der Stadt in das Haus eindringt, um zu morden und zu rauben. Alle diese Verwünschungen deshalb, weil die Gegner, wie der Autor mit bekannten Psalmworten (z. B. Ps 35 7 f.) sagt, dem Jer eine Grube (lies שׁוּחָה nach der Variante in v. 20) gegraben haben u. s. w. und ihn, wie **23** der Verf. annimmt, töten wollen. „Vergieb ihnen ihre Schuld nicht!“ תֶּמְחִי ist eine, bei dem nachexilischen Autor nicht besonders auffallende aramäische Form, die indes die Punktatoren nach Kräften hebräisch (vgl. Neh 13 14) vokalisiert haben, s. Ges.-Kautzsch[26] § 75 ii. Das Ktib וְהָיוּ wird vom Qre mit Recht in den Jussiv וְיִהְיוּ verbessert. Der Schlusssatz lautet: thue es an ihnen zur Zeit deines Zornes! weil das den Gegnern Angewünschte schlimmer ausfällt, wenn Gott es im Affekt, statt in ordentlichem Rechtsverfahren ausführt (vgl. zu 10 24 f.). Wenn irgend etwas den Eindruck dieser Stelle mildern kann, so ist es der Umstand, dass solch kräftige Verwünschungen einem Juden, überhaupt dem antiken Menschen, leicht auf die Lippen kommen; solche Phrasen waren bei jedem Zank zu hören, und Zankscenen waren in der nachexilischen Zeit nicht selten, kam es doch sogar an Fasttagen zu Prügeleien (Jes 58 4). Unserem Autor scheinen die Verwünschungen ein gewisses Vergnügen zu machen; schliesslich thut er ja auch den Zeitgenossen Jeremias damit so wenig zu Leide, wie das „humane“ Deuteronomium mit seinem Ausrottungsgebot den Kanaanitern zur Zeit Moses, denen auch kein Zahn mehr weh that. Dass er sie aber dem Jeremia in den Mund legt, entspricht dem niederen Niveau, auf das er überall den Propheten stellt, weil er eben selber kein höheres kennt.

Cap. 19 1—20 6

ist ganz ein Werk der Ergänzer und enthält ausser der einen und anderen Entlehnung keine Silbe von Jeremia. Der Prophet soll zum Scherbenthor gehen, dort den Untergang der Stadt verkündigen und diese Ankündigung durch das Zerbrechen eines mitgenommenen Kruges veranschaulichen 19 1–13. Nachdem dies geschehen, wiederholt Jer diese Ankündigung im Tempel, wird deswegen von Paschchur geschlagen und in den Block gelegt und weissagt bei seiner Entlassung am folgenden Tage diesem Beamten die babylonische Gefangenschaft 19 14—20 6. An diesen Erzählungen sind mindestens zwei Hände beteiligt;

der ursprüngliche Midrasch scheint nur 19 1–4ª 8–12ª umfasst zu haben, das Übrige (und kleine Zusätze in 19 1 2) ist jünger.

1. Die LXX verknüpft diese Erzählung mit der anderen Töpfergeschichte in 18 1ff. durch ihr אָז אָמַר י׳ אֵלַי, und es ist möglich, dass diese originellere Variante den ursprünglichen Text darbietet; sie würde damit übrigens neues Material zu der Frage liefern, ob diese Erzählungen früher vielleicht einem Midrasch zum Buche Baruchs angehört haben. Jer soll sich eine Thonflasche kaufen; nach dem MT hiesse das: eine Flasche des Thontöpfers. Das ist ein sonderbarer Ausdruck; warum wird der Töpfer, den wir schon von Cap. 18 her kennen, hier so genau als Thontöpfer bezeichnet? gab es auch Töpfer, die etwas anderes machten als חֶרֶשׂ? Ausserdem kommt es auf den Mann gar nicht an, sondern auf die Flasche; lies nach der LXX יְצוּר חֶרֶשׂ, „eine aus Thon gemachte“ — nicht etwa eine blecherne, weil sie nachher zerschlagen werden soll. Der Autor ist in solchen Dingen sehr genau vgl. 13 1. Vor v. 1ᵇ muss ein Verb ausgefallen sein, da doch die Ältesten nicht mitgekauft werden können und selbst das schöne Wort Zeugma die Lücke nicht zustopft; die LXX hat ἄξεις, der hebr. Text mag etwa וְלָקַחְתָּ gehabt haben. Möglich ist übrigens und mir wahrscheinlicher, dass v. 1ᵇ erst später zugesetzt ist. Die „Ältesten der Laienschaft und die Ältesten der Priester“ repräsentieren augenscheinlich die weltliche und geistliche Obrigkeit der nachexilischen Gemeinde, deren Zustände der Interpolator in die vorexilische Zeit überträgt, während der Autor selber, da Jer nachher „die Könige von Juda“ anreden muss, ihn eher einige königliche Beamte hätte mitnehmen lassen. Der Interpolator nimmt an, dass dem Jer jene Ältesten nur so ohne Weiteres zur Verfügung gestanden haben, noch dazu zu einer Handlung, die ohne besondere Notwendigkeit viel Zeit in Anspruch nehmen musste. Aber für die Späteren sind ja die Propheten hohe Würdepersonen (vgl. zu 15 19ᵇ), und wenn Jer in Cap. 13 für nichts zweimal nach dem Euphrat reist, so können die Ältesten schon ein paar Stunden daran wenden, eine Flasche zerbrechen zu sehen. Das מִן vor זְקֵנֵי hat partitiven Sinn: einige von den Ältesten. Nach dem jetzigen Text von **2** soll Jer nach dem Thal Benhinnom gehen, und Jahwe sagt ihm, wo es liegt, nämlich an der Thüröffnung des Scherbenthors. Dies Thor kommt sonst gar nicht vor, aber es mag ja sein, dass jener Name die seltenere Bezeichnung eines sonst anders genannten Thors (des „Thalthors“?) war. Auffallend ist aber, dass das Thal Benhinnom weniger bekannt sein soll als das „Scherbenthor“, auch, dass es an der Thüröffnung des Thores liegen soll; und nachträglich sieht man noch dazu, dass das Thal nur für die Einsätze, die vom Thophet reden, von Bedeutung ist, nicht aber für die Hauptrede. Ich halte daher אֶל־גֵּיא בֶן הִנֹּם אֲשֶׁר für einen Einsatz; der Verf. hat nur vom Scherbenthor gesprochen. Auch v. 2 ist konfus, da Jer seine Instruktion nicht erst am Scherbenthor erhält, sondern schon jetzt; nach der LXX ist הָאֵלֶּה hinter הַדְּבָרִים einzusetzen, dagegen der Relativsatz (der in die LXX erst nachträglich hineinkorrigiert sein wird) zu streichen. Der Ausdruck „alle diese Worte“ wird nun **3** mit וְאָמַרְתָּ expliciert. Die Rede ist an die „Könige Judas“ gerichtet wie 17 20, und man kann darüber streiten, wo das am Schlechtesten passt. Der Autor kümmert sich nicht um den ge-

schichtlichen Hintergrund der Situation, von der er doch ausgeht; er spricht wie einer, der Fabeln erzählt. Jeremias Zeit und Geschichte, an sich ihm vollkommen gleichgültig, dienen ihm nur als Spazierplatz für seine paar Gedanken über die Ursachen des Unglücks der Juden. Ausser den „Königen" werden im MT die Bewohner Jerusalems angeredet, in der LXX noch die Männer Judas und „die zu diesen Thoren eingehen" vgl. 17 20 22 2. Es ist ganz wohl möglich, dass die LXX auch hier den richtigen Text hat, wenn doch die Rede in der Thüre eines Thores gehalten werden soll. „Dieser Ort" ist wieder Jerusalem. Der Schlusssatz: „dass jedem, der es hört, die Ohren gellen sollen" stammt aus I Sam 3 11 (auch II Reg 21 12 benutzt.) Zu dem aramaisierenden Imperf. תְּצִלְנָה für תְּצִלֶּינָה s. Ges.-Kautzsch[26] § 67 g. Es folgt **4** die übliche Begründung der Drohung. Die fremden Götter sind diejenigen, die nach II Reg 21 Manasse eingeführt haben soll; das in Jerusalem vergossene unschuldige Blut II Reg 21 16 wird mit bekannter Verallgemeinerung den Königen überhaupt auf Rechnung gesetzt. Auch der Stil unsers Autors stimmt mit dem der deuteronomistischen Bestandteile der Geschichtsbücher bis ins Einzelnste überein. Für וַיְמַלְאוּ ist wohl nach der LXX וַיְמַלְאוּ zu lesen und dies mit וַיְמַלְכֵי zu verbinden. וַיְנַכְּרוּ bedeutet natürlich nicht: sie verkannten diesen Ort, denn eine solche Thorheit kann selbst unser Autor, der ja überdies die anderen Götter deutlich genug als neue Götter bezeichnet, dem vorexilischen Volk nicht zutrauen, sondern ist zu übersetzen: sie machten ihn fremd, entstellten ihn (v. Orelli). Vielleicht ist schon der letzte Satz v. 4 zugesetzt, jedenfalls aber rührt **5** = 7 31, **6** = 7 32[a] (mit kleinen Verschiedenheiten) von derselben jüngeren Hand her, die in v. 2 das Thal Benhinnom hineinbrachte. Die Baalshöhen und Baalsbrandopfer (letztere fehlen in der LXX) v. 5 passen gar nicht gut zu dem Relativsatz: was ich nicht geboten habe, ein Beweis, dass unsere Stelle sekundär ist und der Schreiber von v. 5 ff. sein Vorbild 7 31 f. nicht verstanden hat. Wahrscheinlich ist auch **7** eingesetzt: „dieser Ort" ist sowohl v. 6 wie 7 das Thal Benhinnom, und v. 7[b] ist aus 7 33 (vgl. 34 20) entlehnt. In v. 7[a] wird Jes 19 3[a] benutzt, welche Stelle erst in der Mitte des 4. Jahrh.s geschrieben ist. Dagegen wird in **8** die v. 3 4[a] begonnene Rede fortgesetzt und die רָעָה von v. 3 expliciert. Der Vers ist fast ganz aus dem Gedicht Jeremias 18 16 abgeschrieben, nur wird die Stadt für das Land genannt und das Gezische durch ein Schlusssätzchen erklärt wie 49 17 50 13. In **9** wird der Stadt das angedroht, was Dtn 28 53 (Lev 26 29) dem Volk im Fall des Ungehorsams gegen das Deuteronomium in Aussicht gestellt war. Giesebrecht zieht daraus, dass die LXX in v. 3–9 Thal Benhinnom, Thophet und Bama anders übersetzen als in 7 31 ff., den Schluss, dass v. 3–9 in der ursprünglichen LXX gefehlt haben. Aber dieser Schluss trifft einerseits die Verse 3 4[a] 8 9 nicht, ist andererseits auch auf die Erwähnung des Thals Benhinnom in v. 2 anzuwenden. Nachdem Jer die Worte v. 3 4[a] 8 9 gesprochen hat, soll er **10** die irdene Flasche zerbrechen, vor den Augen der Männer, die mit ihm (lies אִתְּךָ) gegangen sind: wahrscheinlich spricht erst hier der ältere Autor von einem Publikum, das den Propheten begleitet hat, und versteht darunter solche Leute, die das Königtum und die Bürgerschaft vertreten.

11. Jahwe will „dies Volk und diese Stadt“ so zerbrechen, wie man (die LXX liest יִשְׁבֹּר, das nach der Gewohnheit jüngerer Schriftsteller mit dem Accus. konstruiert ist) ein Töpfergefäss zerbricht, das nicht wieder repariert werden kann (lies הֵרָפֵא). Eine schwache Nachahmung von Jes 30 14, um so unglücklicher, als der Autor gar nicht der Meinung ist, dass „diese Stadt“ gar nicht wiederhergestellt werden soll. Wahrscheinlich hat ihn, nachdem ihn die Lektüre Deuterojesaias auf die Geschichte vom Töpfer gebracht hatte, die Ideenassociation zu Jes 30 14 geführt und zur Konception von 19 1–11 angeregt; das „Scherbenthor“ bot dann eine willkommene Gelegenheit, der pathetischen Handlung auch einen wenigstens dem Namen nach passenden Hintergrund zu geben. V. 11^b ist aus dem unechten Zusatz 7 32^b genommen und zwar erst nach der Abfassung der LXX, die diesen thörichten Zusatz noch nicht kennt. Von **12 13** könnte allenfalls v. 12^a noch dem älteren Autor angehören, alles übrige ist aber nach Form und Inhalt deutlich wieder ein jüngerer Zusatz, und Giesebrecht mag Recht haben, dass v. 12 f. ebenfalls in der ursprünglichen LXX fehlten. וְלָתֵת: „nämlich zu machen diese Stadt wie das Thophet“, das ja mit dem Thal Benhinnom zusammen nach dem Zusatz v. 5 künftig Thal des Blutbades heissen soll. Nach v. 13 sollen die Häuser Jerusalems und der Könige von Juda werden wie die Thophetstätte; zu diesem Satz ist הַטְּמֵאִים eine Beschränkung, wenn der Text richtig ist (die LXX liest מִטְּמֵאתָם): „nämlich die unreinen“; diese Näherbestimmung wird weiter erklärt durch v. 13^b: „was anbelangt die Häuser, auf deren Dächern man dem ganzen Himmelsheer opferte, dabei Trankopfer ausgiessend anderen Göttern“. Das ist ein richtiger Glossenstil; die Ausdrücke erinnern an 7 18 8 2. Der Verf. will vielleicht erklären, warum einige Häuser der Stadt der allgemeinen Zerstörung entgangen sind. An die Erzählung in 19 $1–4^a$ $8–11^a$ hat, wie es scheint, derselbe jüngere Autor, der die Zusätze vom Thal Benhinnom hinzufügte, in

19 14—20 6 eine andere angeschlossen, die von einer Misshandlung des Propheten durch einen Tempelbeamten Paschchur und von Jeremias Weissagung gegen diesen berichtet und aus dem aramäisch gedeuteten Namen jenes Beamten herausgesponnen ist. Dass sie von dem jüngeren Autor herrührt, geht schon daraus hervor, dass der Verf. es **14** für nötig hält, weitläufig anzuknüpfen, und doch nicht genau anknüpft, sofern er vergisst zu bemerken, dass Jer den ihm gegebenen Auftrag ausgeführt habe, dass er ferner von Jer in der 3. pers. redet, während wenigstens nach der LXX Jer in 19 1 (wie 18 5) in der 1. pers. von sich spricht, und dass er das Thophet als die Stätte erwähnt, wo Jer vorher gesprochen haben soll. הַנָּבֵא kommt hier zum erstenmal vom Reden Jeremias vor, wird aber 20 6 auch von Paschchur ausgesagt. Der Inhalt der Rede, die Jer **15** im Tempelvorhof halten muss, wird nur flüchtig und nachlässig angegeben (lies מֵבִיא עַל־הָאָרֶץ); der Verf. verrät selber durch den Ausdruck: alles Unheil, das ich geredet habe, dass er nur ein Ergänzer ist: warum spricht denn überhaupt Jer noch, wenn schon alles gesagt ist? Aber er muss freilich sprechen, damit die Geschichte 20 1–6 sich ereignen kann. Seine Worte hört **1** Paschchur, Sohn Immers, der Priester, der zugleich oberster Aufseher (נָגִיד scheint Apposition zu פָּקִיד zu sein) im Tempel ist und nach v. 2

die Befugnis hat, Ruhestörer in den Block zu stecken. Wer ist dieser Paschchur? Der Name kommt noch 21 1 für einen anderen Mann, 38 1 ausserdem für einen dritten vor; mit dem letzteren, dem Vater Gedaljas 38 1, wird er von den älteren Erklärern, Gesenius, Hitzig u. a., identificiert, jedoch ohne Beweis. Der Name mag oft genug vorgekommen sein, da er in der nachexilischen Zeit, in den Büchern Esra, Nehemia und Chronica, als Geschlechtsname auftritt aus dem letzteren Grunde kann er aber hier auch frei erfunden sein. Es ist zunächst schon ein wenig sonderbar, dass sein Vater Immer heisst, also den Namen trägt, den ein anderes Priestergeschlecht führt, das Esra 2 37 38 10 20 22 Neh 7 40 41 immer vor dem Geschlecht Paschchur aufmarschiert, auch I Chr 9 12 neben Paschchur steht. Sodann hat das Amt unseres Paschchur nach der Exilierung Jojachins Zephanja inne (29 25 f.); dessen Vorgänger war aber nicht er, sondern Jojada, den man nicht dadurch aus der Welt schaffen kann, dass man ihn mit dem Hohenpriester Jojada zur Zeit des — Joas identificiert. Wann soll also Paschchur die Würde des Oberaufsehers bekleidet haben? Man kann sich ja wieder damit helfen, dass man ihn zu einem Vorgänger des Jojada macht. Aber des Bedenklichen ist reichlich viel, um nicht den Argwohn hervorzurufen, dass die hier erzählte Geschichte eine Dichtung ist wie 13 1 ff. 18 19, zu der eine etymologische Spielerei mit dem Namen Paschchur die Veranlassung gab. נִבָּא hat einen Accus. bei sich wie 25 13 28 6. **2.** Jeremia wird wie ein wahnsinniger Nabi behandelt. Der Verf. hat also auch die Stelle 29 26 zu seinem Midrasch benutzt. Das obere Benjaminsthor des Tempels wird ja wohl in irgend einer Verbindung mit dem Benjaminsthor in der nördlichen Stadtmauer (37 12 38 7) stehen; vielleicht dass eine gerade Strasse von letzterem zu jenem hinaufführte. Zu der unverkürzten Form וַיַּכֶּה (statt וַיַּךְ), die in den Büchern späterer Redaktion sehr häufig ist, vgl. Ges.-Kautzsch 26 § 49 e. וַיִּתֵּן אֹתוֹ statt וַיִּתְּנֵהוּ, Zeichen später Sprache. In der LXX fehlt v. 2a „Jeremia, den Propheten“, indessen lässt sich besser die Weglassung als die Zusetzung des Obj. explicitum erklären, das übrigens wieder ein Beweis für den sekundären Charakter dieses Stückes ist. Eher könnte in **3** וַיְהִי מִמָּחֳרָת, das auch in der LXX fehlt, von jemandem zugesetzt sein, der eine Zeitangabe für wünschenswert hielt, während sonst Zeitangaben in dieser Art Erzählungen zu unterbleiben pflegen. Jer bedankt sich für seine Gefangensetzung oder eigentlich für seine Entlassung mit einer kräftigen Verwünschung, die mehr dem Geist dieser Midraschisten als dem des Jer entspricht. Zunächst giebt er dem Paschchur im Namen Jahwes einen anderen Namen, den der Erzähler einfach einem Skythenliede 6 25 entlehnt. Diese Umnamung ist anderer Art als die des Thals Benhinnom und des Thophet 7 32 19 6. Letztere wird ohne weiteres Zuthun Jahwes oder Jeremias einfach durch das Blutbad, das sich in ihm abspielt, herbeigeführt. Dagegen sieht man gar nicht ein, warum „Jahwe“ grade den Paschchur „Grauen-Ringsum“ nennt, den doch kein anderes Schicksal trifft als die anderen alle, wenn nicht sein Name selbst einen Gegensatz zu der neuen Benennung enthält, das Ganze also auf einen Wortwitz hinausläuft. Es ist einerlei, ob wir den Namen deuten können oder nicht und ob der Autor ihn richtig oder so willkürlich gedeutet hat, wie das in volkstümlichen Etymologien

an der Tagesordnung ist. Vermutlich hat er, wie J. D. Michaelis annimmt, mit dem מָגוֹר das aramäische Wort סָחוֹר, ringsum, das er aus Paschchur heraushörte, ersetzen wollen; dem מָגוֹר mag eine Form von פּוּשׁ gegenüberstehen, das 50 11 in einem Bilde zur Veranschaulichung von שָׂמַח und עָלַז dient; und aus diesem etymologischen Spiel scheint die ganze Erzählung wie so manche andere im AT herausgewachsen zu sein. 4. Der neue Name wird nun gründlich, obgleich in ungeschicktem Stil erklärt; ein „Grauen-Ringsum" kann einer sein, der für seine Umgebung ein Grauen ist, und ebenso einer, für den die Umgebung ein Grauen ist: Paschchur wird einerseits sich und seinen Freunden zum Grauen werden und andererseits mit eigenen Augen seine Freunde grauenvoll umkommen sehen. Damit könnte der Autor aufhören, aber Schriftsteller dieser Art sind gar zu beredt und können nichts unterdrücken, nicht einmal das, was den Effekt verdirbt. Es ist doch klar, dass der Verf. viel wirkungsvoller abgeschlossen hätte, wenn er es bei der persönlichen Bedrohung Paschchurs hätte bewenden lassen. Statt dessen nun noch die allgemeine Bedrohung des ganzen Volkes. Die LXX hat zwischen ראות und ואת noch ein וְאֹתְךָ und lässt בָּבֶלָה weg. In v. 4 haben wir zweimal das Verbum נָתַן, in 5 ebenfalls zweimal, doch fehlt in der LXX das אֶתֵּן v. 5b; ebenso fehlt ihr: „sie werden sie plündern und nehmen". Ob der MT oder die LXX das Ursprüngliche bietet, kann kein Mensch wissen. 6. In der LXX fehlt der Vokativ פַּשְׁחוּר und תָּבוֹא וְשָׁם; auch hier ist es gleichgültig, ob sie oder der MT im Recht ist. In v. 4 fallen, wie es scheint, alle Freunde bei oder unmittelbar nach der Erstürmung der Stadt, in v. 6 kommen sie und Paschchur als Gefangene nach Babel, sterben dort und werden dort begraben — auf solch kleine Ungenauigkeiten kommt es nicht an. Dass Paschchur seinen Freunden „geweissagt" hat, kommt uns ganz unerwartet; in der Erzählung selber spricht er kein Sterbenswörtlein. Aber nach diesen spätlebenden Autoren hat es im vorexilischen Volk so viel Nabis gegeben, wie zu ihrer Zeit Rabbis. Nach dieser langen öden Strecke stossen wir in

Cap. 20 7–18

wieder auf eine Oase jeremianischer Dichtung. Das erste Gedicht schliesst sich unmittelbar an 18 18–20 an; es umfasst, die Zusätze mit eingerechnet,

20 7–12. Es ist eines der kühnsten und ergreifendsten Gedichte Jeremias. Jahwe hat ihn überedet und genötigt, sein Prophet zu werden, aber Jahwes Wort hat ihm nur beständigen Spott und Vergewaltigung eingetragen. Und dennoch kann er sich gegen seine Aufgabe nicht wehren. Aber er kann es nicht länger ertragen, von allen, selbst von seinen Freunden, angefeindet zu werden. Jahwe muss ihm helfen.

7. *Du hast mich verlockt, Jahwe, und ich liess mich verlocken, Packtest mich und bliebst Sieger; Ich ward zum Gelächter den ganzen Tag, Jeder spottet meiner.* פִּתָּה ist ein sehr starker Ausdruck; פֶּתִי heisst: offen, offenherzig, dann einfältig sein, das Piel: jemanden übertölpeln, verführen, bethören. Jahwe hat den jungen (1 6) unerfahrenen Jeremia verlockt, da musste er wohl verlockt werden! er hat ihn „gepackt" (vgl. zu Jes 8 11), ihn gezwungen, sein Prophet zu werden. Die Verzweiflung presst ihm die Anklage gegen Jahwe aus, dass er sich seine Unerfahrenheit zu Nutze gemacht habe. Die Folge ist

nun, dass er von aller Welt verhöhnt wird. Das ist wohl in einer Zeit geschrieben, wo die Lage verhältnismässig günstig war, sodass kein Mensch an den Untergang glauben wollte, also wohl noch vor dem Auftreten der Chaldäer 604. 8. *Denn so oft ich rede, muss ich schreien, Frevel und Gewalt! rufen, Denn es ward mir mein Reden zur Schmach Und zum Hohn den ganzen Tag.* Wahrscheinlich ist דִּבְרִי aus דִּבְרֵי־יהוה entstanden, das sich besser zum Rhythmus schickt. Zu אָוֶן sind ebenfalls die beiden folgenden Nomina hinzuzudenken; das אָשְׁחַק, das die LXX dafür hat, wäre nicht so übel, wenn nur das Niph. nicht sonst ungebräuchlich wäre. Die Gegner sind vom Spott zur Gewalt fortgeschritten, man lacht, wenn er vom Untergang spricht, man schlägt ihn, wenn er mahnt und rügt. 9a. *Und sprach ich: ich will nicht mehr daran denken Und nicht mehr reden, So ward es wie ein brennendes Feuer, Wie Entzündung meiner Gebeine.* בְּשָׁמוֹ und בְּלִבִּי sind (sachlich nicht unrichtige) Glossen, von denen die letztere noch in der LXX fehlt. עָצַר ist jedenfalls unrichtig, schon weil es femin. sein müsste; auch ist das Bild „eingeschlossen, gehemmt, zurückgehalten" schwerlich passend. Die LXX übersetzt φλέγον, hat also etwas wie צָרֶבֶת (Prv 16 27) gelesen. Ich schreibe כִּצְרַב עֲצָמוֹתַי (כ für ע), obgleich צָרַב im Kanon sonst nicht vorkommt. Jeremia kann seine Pflicht nicht loswerden; er hat es schon versucht, er wollte stillschweigen, aber dann war es ihm, als müsste er zu Grunde gehen, er war „voll von Jahwes Grimm". Amos hört Jahwe reden und muss sprechen, so gewiss der, der den Löwen brüllen hört, sich fürchten muss (Am 3 8), Jer wird gepeinigt von seinen Gesichten (4 19–21), von seinem Vorherwissen der künftigen Geschicke und muss davon reden, sonst verbrennt es ihn von innen heraus. Das sind ebenso gewaltige wie für uns wichtige Selbstzeugnisse der Propheten, die besser als lange theologische Auseinandersetzungen beweisen, dass die Prophetie nicht auf dem Nachdenken und der Kombination beruht, dass ein psychischer Drang und Zwang die Propheten zum Reden nötigt, über den sie mit dem nüchternen Tagesbewusstsein nicht Herr werden können. 9b 10a. *Aber ich bin ermattet, es auszuhalten, Und kann's nicht tragen, Denn ich hörte das Zischeln Vieler, Grauen ringsum.* Ertragen kann Jer nicht mehr die Folgen, die Reden wie Schweigen nach sich zieht; dass er jedoch mehr an die Folgen des Redens, als an die des Schweigens denkt, das ohnehin nur Ausnahme ist, zeigt der folgende Satz; nur sein Reden veranlasst ja jenes gehässige Zischeln, wirkt jenes Grauen, das ihn umgiebt. Die beiden ersten Stichen sind reichlich kurz; vielleicht ist zu Anfang וַאֲנִי statt des blossen וְ zu schreiben; hinter אוּכַל ist sodann nach der LXX לָשֵׂאת einzusetzen. Das zweite Distichon findet sich Ps 31 4 als Randcitat wieder; merkwürdiger Weise will die LXX nirgends das Wort מָגוֹר kennen. Was man zischelt, sagt 10b c: *„Zeigt an, ja lasst uns ihn anzeigen, All' seine Vertrauten! Achtet auf ihn, vielleicht handelt er thöricht Und wir werden seiner mächtig!"* Der Schlusssatz: „und wir wollen unsere Rache an ihm nehmen" schiesst über und ist wohl zugesetzt. Im MT ist die Rede der Gegner auseinandergerissen; ich lese daher mit der LXX שִׁלְמוֹ, שִׁמְרוּ und צַלָּעוֹ. צלע wird als צֵלָע, Rippe, Seite, und als צָלָע, Fall, gedeutet. Giesebrecht behauptet wohl mit Recht, dass zu צָלָע, Fall, das Verb שָׁמַר nicht

passt. „Bewahrt seine Seite“ will sagen: bleibt ihm stets zur Seite, schleicht ihm überall nach, vielleicht „wird er verlockt“ oder besser: „handelt er thöricht, unbesonnen“ (lies יִפְתֶּה) und wir haben ihn in der Gewalt. Gerade die, die er für seine Freunde hält, sollen das thun, vgl. 11 19: ich war wie ein zutrauliches Lamm. Das Spionieren und Denuncieren war also bereits in Jeremias Zeit in hohem Grade ausgebildet, und ein unbedachtes Wort konnte in Lebensgefahr bringen vgl. 26 20 ff. Der arglose Jer musste einen solchen Zustand doppelt schlimm empfinden. Was noch folgt, nimmt sich aus wie ein Nachtrag, den Jer hinzufügte, als sich die Aufregung, die aus v. 7–10 spricht, etwas gelegt hatte: **11**[a]. *Aber Jahwe wird mit mir sein* — lies וְהָיָה יהוה אִתִּי — *Wie ein schrecklicher Held, Darum werden meine Verfolger zu Fall kommen Und nicht obsiegen.* Dass עָרִיץ in neutralem Sinne steht, dürfte für das Alter der Stelle sprechen. Der folgende Vierzeiler **11**[b] muss, wenn er echt ist, gelitten haben; ich setze versuchsweise hinter יוכלו ein יִכָּלְמוּ ein, als wegen der Ähnlichkeit mit jenem Verb ausgefallen, und schreibe יֵבֹשׁוּ: *Sie werden beschämt und zu Schanden werden sehr, Weil sie unklug gehandelt, Ewige Beschämung haben sie* — lies עוֹלָם לָהֶם —, *Die nicht vergessen wird.* Die Unklugheit besteht darin, dass die Feinde in Jeremia nicht Jahwes Sendboten erkennen und respektieren. Dagegen ist der jetzige Schlussvers **12** mit 11 20 identisch und nicht von Jer selber, sondern von einem Leser als Citat hinzugefügt, um so mehr, als v. 11 einen guten Abschluss hat und in v. 12 die metrischen Verstösse von 11 20 getreulich wiederholt und noch durch ein paar Gedächtnisfehler vermehrt werden (zweimal רָאָה in Einem Vers ist sicher nicht richtig).

20 13 ist ein Psalmvers, der nicht in den Zusammenhang hineingehört und offenbar nur am Rande beigeschrieben ist. Jeremia ist eigentlich niemals aus Verfolgung und unwürdiger Behandlung herausgekommen, und wenn er nicht persönlich litt, so peinigte ihn das Schicksal seines Volkes. Und wen hätte er zu diesem Lobgesang auffordern sollen? von ihm will ja niemand wissen. Der „Arme“ ist der Dulder der Psalmen. Beischriften dieser Art finden sich in allen alttestamentlichen Büchern, sogar in der Thora (z. B. Gen 49 18). Dagegen wird

20 14–18 kein Leser für unecht halten. Es ist ein Ausbruch wütender Verzweiflung, den kein anderer hätte erfinden und einem Propheten in den Mund legen können. Jer verflucht den Tag seiner Geburt, verflucht den Mann, der seinem Vater die frohe Kunde von seiner Geburt brachte, fragt, warum er geboren sei, wenn seine Tage in Schande enden sollen. Bekanntlich hat der Dichter des Hiob hierin ein hervorragendes Beispiel für seinen Satz, dass die Frömmigkeit keineswegs immer mit Glück belohnt werde, gefunden und das Gedicht in Hi 3 benutzt. Das Gedicht ist übrigens entweder in sehr entstellter Gestalt auf uns gekommen oder von Jer selber nicht ganz ausgearbeitet und geglättet; letzteres wäre bei seinem fürchterlichen Inhalt ganz begreiflich. Der vielfache Gebrauch des Artikels und Relativums scheint darauf hinzuweisen, dass Jer sich begnügte, die Gedanken aufs Papier zu werfen, die Form aber nicht ausführen mochte.

14. *Verflucht der Tag . . ., An dem ich geboren bin, Der Tag, wo meine Mutter mich gebar, Sei nicht gesegnet!* Der erste Stichos ist unvollständig. In v. 14[b] sollte der Artikel vor יוֹם stehen; die LXX hat ihn. Dass die Strophe

unausgefeilt ist, sieht man daran, dass der Schluss: er sei nicht gesegnet! eine zu matte Parallele zu אָרוּר bildet, für die Jer bei der Ausarbeitung gewiss einen kräftigeren Ausdruck gefunden hätte. Der Dichter des Hiob scheut sich vor dem furchtbaren אָרוּר und schreibt יֹאבַד dafür. **15.** *Verflucht der Mann, der frohe Botschaft brachte Meinem Vater, sagend: Geboren ist dir ein männliches Kind, Ihn sehr erfreute!* Ein merkwürdiger Fluch! Seinen Vater oder seine Mutter kann ja kein Mensch verfluchen, so verflucht Jer den Boten, der von den Frauengemächern dem Vater die frohe Botschaft brachte, dass ihm ein בֵּן, ja, damit es ganz deutlich sei, ein בֵּן זָכָר (vielleicht sprach Jer זָכָר aus), ein männliches Kind, geboren sei. Es ist übrigens psychologisch wohl zu begreifen, dass man den Boten hasst, wenn er auch noch so unschuldig an der Sache selber ist: der Mahdi liess den Boten kreuzigen, der ihm die Nachricht von einer verlorenen Schlacht brachte — an dem Sieger konnte er seine Wut nicht auslassen. **16.** *Der soll sein wie die Städte, die umkehrte Jahwe ohne Mitleid, Soll hören Geschrei am Morgen Und Lärm am Mittag!* Worauf bezieht sich diese Verwünschung? Nach dem gegenwärtigen Text auf den Boten v. 15. Aber zunächst ist zu bemerken, dass der Ausdruck „jener Mann" ganz und gar wie eine Glosse aussieht. Sodann ist es doch durchaus unwahrscheinlich, dass das Gedicht sich so lange mit jenem Boten beschäftigen sollte, dass er geradezu die Hauptperson wird. Ferner ist unbegreiflich, dass ein einzelner Mann mit Städten verglichen wird, die Jahwe zerstört hat. Endlich würde nachher (v. 17) dem Boten vorgeworfen, dass er das Kind nicht im Mutterleibe getötet hat — als ob es denkbar wäre, dass irgend ein Mensch, wenn es auch der eigene Ehemann gewesen wäre, dazu das Recht gehabt hätte. Ein Arzt hätte allenfalls das Kind auf die angegebene Weise töten, hätte auch den Boten von v. 15 machen können, aber kann man glauben, dass in der altisraelitischen Familie Ärzte, Männer, zu Entbindungen zugezogen wurden? Und selbst der imposanteste Arzt mit Allongeperücke und goldenem Stock kann doch nicht zu Sodom und Gomorra zugleich werden und hinterdrein noch Geschrei und Lärm hören. Ich glaube daher, dass das Subj. von וְהָיָה wieder der Tag der Geburt ist, dem ja auch der Dichter des Hiob eine lange Reihe ähnlicher Verwünschungen widmet (Hi 3 3–10). Allerdings greift dann v. 16 auf v. 14 zurück, aber es ist auch ganz in der Ordnung, dass die Strophe von der Botschaft v. 15 nur ein Anhängsel der ersten Strophe ist, die die Hauptsache nennt. Der Geburtstag also soll so verflucht sein wie die von Jahwe „umgekehrten" Städte, er kann dann immer noch Klaggeschrei und Lärm hören: jedes Mal, wenn er wiederkehrt, soll ein Unglück geschehen am frühen Morgen, soll wilder Lärm von Überfall und Vergewaltigung mitten in der Stille des Mittags (das עֵת ist nach der LXX zu streichen) sich erheben. Dass der alljährlich wiederkehrende Geburtstag mit dem eigentlichen Tag der Geburt ein und dieselbe Person ist, dass ich so sage, ist auch die Meinung von Hi 3 3 (s. d.); wahrscheinlich galt dieser Tag für gewöhnlich als geweiht und wurde durch ein Freudenfest gefeiert. **17.** *Weil er mich nicht tötete Im Schosse [meiner Mutter], Sodass meine Mutter mein Grab wurde Und ihr Schoss ewig schwanger.* Für מֵרֶחֶם ist natürlich mit der LXX בְּרֶחֶם oder vielleicht בִּרְחֶם אִמִּי

zu schreiben, da v. 17b die Folge des מוֹתַת בָּר angiebt. אֲשֶׁר v. 17a volkstümlich nachlässig für יַעַן אֲשֶׁר. In 18 ist die dichterische Form kaum angedeutet, wenn der Text richtig überliefert ist; vielleicht darf man וְלָמָּה und יָצָא יָצָאתִי schreiben: *Und warum denn bin aus dem Schoss Ich hervorgegangen, Zu sehen Mühsal und Kummer Und dass in Schande meine Tage enden?* Wenn der Tag „die Thüren des Mutterleibes verschlossen" hätte, wäre die Mühsal „seinen Augen verborgen" geblieben Hi 3 10.

Ein solches Gedicht im Munde eines Propheten wirkt auf uns fast erschreckend. Ein Christ würde es für eine Sünde halten, so zu sprechen. Wir haben hier einen Mann vor uns, der, getrieben von der Verzweiflung, seine Gefühle ohne alle Rücksicht herausschüttet und die unerhörte Wahrhaftigkeit besitzt, alle Welt wissen zu lassen, was er empfunden und wie er sich schwach gefühlt hat. Jer ist hier der Verzweiflung erlegen, und er selber hat das gewusst, als er diese Niederschrift den Augen der Menschen preisgab. Es ist, als ob er eine öffentliche Beichte ablegte, als ob er sich selber strafen wollte, indem er schonungslos seine Schwäche enthüllt. Er hat diese schmerzliche Beichte nicht einmal dadurch abgeschwächt, dass er etwa ein Wort wiedergefundenen Gottesvertrauens hinzufügte (wie v. 11); selbst der sonst so kühne Dichter des Hiob hat diesen Verzweiflungsausbruch nicht ohne Milderungen seinem Helden in den Mund zu legen gewagt. Für einen Menschen von natürlichem Gefühl muss Jer gerade durch diese Konfessionen aufs Höchste gewinnen. Aber freilich muss der Religionshistoriker konstatieren, dass Jer sein Leben noch nicht sub specie aeternitatis zu betrachten weiss. Jer hätte sein Leben nicht verflucht, wenn er geglaubt hätte, dass sein Erdenleben nur einen kurzen Schritt in seinem Dasein bedeute. Dem Kulturhistoriker kommt noch die andere Reflexion, wie so selten unter diesen alten Semiten der Selbstmord ist. Jer verflucht den Tag, der sein Leben begonnen hat, aber er denkt gar nicht daran, es zu enden, obwohl er doch keine Strafe im Jenseits zu erwarten hat und für dies Leben nur noch Kummer und Schande voraussieht. Es wäre höchst wünschenswert, den speciellen Anlass dieser Klage entdecken zu können. Aber trotz Baruchs Biographie bleibt uns in Jeremias Leben vieles dunkel. Wir müssen dankbar sein, dass Jer selbst uns in sein inneres Leben so tief hineinblicken lässt, wie kein anderer ATl. Schriftsteller. Er ist der subjektivste unter allen Propheten; er beweist das in diesen Konfessionen auch darin, dass er niemals die leiseste Ahnung davon verrät, es könne sein Leiden zum Besten des Volkes dienen. Thatsächlich ist es anderen zu Gute gekommen, wenn auch nicht gerade im Sinne des Verf.'s von Jes 53. In einer anderen Hinsicht aber ist Jer völlig objektiv: er zweifelt niemals auch nur im Geringsten daran, dass er von Jahwe inspiriert sei. Das Wort Jahwes ist für ihn so vollkommen real wie nur die sichtbare Aussenwelt. Obwohl alle Welt ihn wegen seiner Zukunftsgesichte verspottet und wegen seiner sittlichen Rügen hasst, wird er in dieser Beziehung nie an sich irre, auch nicht in der Stunde der schwersten Anfechtung. Und dabei ist gewiss niemand weniger ein Fanatiker zu nennen, als dieser sanfte Mensch, der sich über Spott und Schande bis zum Sterben unglücklich fühlt.

Cap. 21 1–10

enthält zwei Stücke, v. 1–7 und v. 8–10, die nicht in einem Guss geschrieben, vielleicht auch nicht von derselben Hand sind. In v. 1–7 antwortet Jer den Abgesandten Zedekias, dass Jahwe König und Volk den belagernden Chaldäern in die Hände geben werde; v. 8 ff. beauftragt Jahwe den Propheten, die Bewohner Jerusalems aufzufordern, zu den Chaldäern abzufallen, um ihr Leben zu retten, da die Stadt verbrannt werden soll. Das erste Stück scheint eine durch die Erzählung 37 1 ff. veranlasste freie Komposition zu sein, ähnlich wie 7 1 ff. durch Cap. 26 veranlasst wurde; das andere Stück ist eine Ergänzung dazu nach 38 1 ff.

21 1–7. Die Überschrift **1** so wie 7 1 11 1 14 1 18 1, mit ihr verbunden die

Angabe über die Veranlassung der Rede; von Jer wird in der 3. P. gesprochen. Von Zedekias Abgesandten kommt der erstere, Paschchur ben Malkia, auch 38 1 vor; er gehört einer Priesterfamilie an, die in nachexilischer Zeit blüht (Neh 11 12 I Chr 9 12 24 9), und das mag der Grund sein, weswegen er hier an Stelle des unbekannteren Jehukal 37 3 auftritt. Der zweite, Zephanja, ist nach 29 25f. Stellvertreter des Hohenpriesters und Oberaufseher im Tempel. Jer gilt dem Verf. als vornehme Respektsperson vgl. zu 19 1, daher lässt ihn der König nicht zu sich rufen, sondern ordnet hochstehende Priester in feierlicher Sendung an ihn ab vgl. zu Jes 37 2. Es fällt auf, dass neben Jirmejahu, Zidkijahu die Formen Malkia, Zephanja, Maaseja auftreten; es scheint, dass der Autor die ersteren Namen schrieb, wie er sie in den älteren Büchern vorfand, die letzteren so, wie sie zu seiner Zeit gesprochen wurden. **2.** Die Gesandten sollen Jer ersuchen, für „uns", Zedekia und sein Volk, Jahwe zu fragen, denn „Nebukadrezar, der König von Babel, streitet wider uns" — als ob Jer das nicht wüsste —, vielleicht werde Jahwe den Feind durch ein Wunder zum Abzug nötigen. Wie man einen solchen Vers dem Jer zuschreiben kann, begreife ich nicht. Wie fast immer in den von den Späteren komponierten Erzählungen, schwebt Jer hier in einsamer Abgezogenheit über dem Volk und über seiner Zeit; man muss ihm erst sagen, was vorgehe, er soll für die anderen beten, als ob es ihn persönlich nichts angehe, er soll fragen, ob die Chaldäer abziehen werden, als wenn er nicht seit dreissig Jahren seine Meinung von dem bevorstehenden Geschick Judas ausgesprochen hätte und deswegen von aller Welt verflucht wäre, und der Abzug der Chaldäer soll durch ein Wunder bewirkt werden, wie nach jener Geschichte, die in der nachexilischen Zeit die Lieblingsgeschichte der Juden war, Sanherib plötzlich zum Abzug genötigt wurde, als ob Zedekia Jes 37 ebenso wohl gelesen hätte wie unser Autor. Nebukadrezar, mit r statt mit n, ist wenigstens in den Konsonanten die richtige Form (babylonisch Nabu-kudur-uzzar). אוֹתָנוּ für אִתָּנוּ. **3.** Hinter Zedekia hat die LXX noch מֶלֶךְ יְהוּדָה, das die Feierlichkeit der Rede erhöht und wohl ursprünglich ist, jedenfalls keine „spätere Verdeutlichung". Auch die archaistische Form תֹּאמְרוּן soll die Feierlichkeit erhöhen, desgleichen in **4** der Zusatz „Gott Israels". vermutlich auch die Umständlichkeit, mit der die Kriegswaffen und die Feinde behandelt werden. אֲשֶׁר בְּיֶדְכֶם und אֶת־מֶלֶךְ בָּבֶל fehlen in der LXX. Man kämpft noch mit den Belagerern ausserhalb der Stadtmauer, Jahwe will aber die Waffen der Judäer wenden zur Mitte „dieser Stadt", sodass die Juden mitten in der Stadt kämpfen werden, natürlich ohne „den Kampf zum Thor zurückzutreiben" (Jes. 28 6); der Verf. bemüht sich hier wenigstens, sich die Situation vorzustellen. וְאָסַפְתִּי אוֹתָם fehlt in mehreren wichtigen Handschriften der LXX und ist von jemandem zugesetzt, der das Verbum מַסֵּב reichlich weit von den Schlussworten entfernt fand, deren Nachklappen aber zu den Stileigentümlichkeiten der Ergänzer gehört; .... מְחוּץ אֶל־תּוֹךְ weist auf einander hin, und jener Zusatz ist ziemlich abgeschmackt. mag man das אוֹתָם auf die Waffen oder auf die Chaldäer beziehen (ob der Interpolator וְהַסְבֹּתִי beabsichtigte?). **5.** Jahwe kämpft wider die Judäer in derselben Weise, wie beim Auszug aus Ägypten wider die Ägypter; „mit

ausgestreckter Hand und starkem Arm“ ist bekanntlich die Formel, deren sich die Deuteronomisten immer bei Erwähnung der Ausführung bedienen (nur dass meist der Arm ausgestreckt und die Hand stark ist Dtn 4 34 u. s. w.). Die Häufung Zorn, Glut u. s. w. ist ebenfalls bei den Ergänzern beliebt, die ihren Hesekiel kennen. **6.** Erwartet man nach v. 4, dass der Verf. die Erstürmung der Stadt schildern will, so erinnert er sich, dass er die Pest noch nicht erwähnt hat. Die LXX hat verkehrter Weise כָּל־יוֹשְׁבֵי, dagegen ist ihr וָמֵתוּ wohl richtig. In **7** wird auch noch der Hunger nachgetragen, wie konnte der auch unerwähnt bleiben! Zuletzt giebt Jahwe den Zedekia u. s. w. dem Feinde in die Hand. Das וְאֵת־ vor הַנִּשְׁאָרִים ist wohl nach der LXX zu streichen. Ferner fehlt in der LXX „in die Hand Nebukadrezars, des Königs von Babel“, das natürlich neben den folgenden Lieblingswendungen der Ergänzer (vgl. 19 7 9 34 20 f. u. öfter) nicht bestehen kann; lies daher in v. 7b nach der LXX וְהִכָּם, ferner אָחוּם, אָחְמֹל und אֲרַחֵם vgl. 13 14.

21 8–10 muss ein Nachtrag sein, wenn auch möglicher Weise von demselben Autor. Es wird **8** gar nicht daran gedacht, dass im Vorhergehenden Jer zu den Gesandten Zedekias spricht, sondern so fortgefahren, als ob es v. 3 geheissen habe: „Jahwe sprach zu ihm: so sage zu Zedekia.“ Man darf gewiss nicht mit Cornill v. 5 entsprechend abändern, sondern muss es bei der gegenwärtigen Konfusion belassen, die für die Art, wie die ergänzenden Theologen arbeiten, durchaus bezeichnend ist. Was Jer „diesem Volk da“ sagen soll, ist in den einleitenden Worten dem Deuteronomium (Dtn 11 26) nachgebildet. Aber die Fortsetzung **9** enttäuscht den, der etwas ähnliches wie im Deuteronom erwartet, bis zur Verblüfftheit; nichts von religiöser oder sittlicher Mahnung, sondern der Rat, zu den Chaldäern überzulaufen, König und Volk zu verraten; wer das thut, soll sein Leben zur Beute haben, wer es nicht thut, durch Schwert, Hunger oder Pest sterben. Frivoler ist wohl kein Wort der Thora missbraucht worden. Derselbe schmähliche Rat wird zwar auch 38 2 dem Jer in den Mund gelegt, aber s. zu d. St. In 37 14 dagegen antwortet Jer auf die Anschuldigung, er wolle zu den Chaldäern übergehen, das sei eine Lüge. Wenn er es selbst weit von sich weist, wie kann er es dann andern empfehlen, noch dazu im Namen Jahwes? Wenn unser Autor noch wie Hesekiel (17 13 ff.) ausgeführt hätte, dass Zedekia seinen dem König von Babel geschworenen Eid gebrochen und damit den Thron verwirkt habe! Das wäre zwar auch keine Rechtfertigung, aber doch eine Erklärung für den hochverräterischen Rat, den er dem Jer zuschreibt. Es mag einigermassen zur Entschuldigung des Autors dienen, dass für ihn das Königtum längst der Vergangenheit angehört, dass er wohl religiöse Verpflichtungen des Juden kennt, aber keine nationalen. Das Königtum repräsentiert nur die weltliche Macht, der die viel grössere Autorität des Thoramannes gegenübersteht; dazu taugen ja die Könige samt Beamten, Priestern und Propheten alle nichts, warum soll man also nicht den König aufgeben und ihn allein untergehen lassen? Die grosse Mehrheit des Volkes hat doch ehrenhafter gedacht, als der Mann, der seine Bosheit nicht arg genug schildern kann, sonst hätte sich die Stadt nicht so lange gegen Nebukadrezar halten können. Lies אֶל statt עַל; das Ktib יְחֻיֶּה kann beibehalten

werden. Die LXX hat am Schluss noch וְחָי wie 38 2. „Sein Leben zur Beute haben“ stammt aus 45 5. **10** wie 38 3, nur etwas vollständiger.

Cap. 21 11—23 8

handelt vom Königtum, teils von dem der Zeit Jeremias, teils von dem zukünftigen. Benutzt sind eine Reihe wertvoller Dichtungen Jeremias; das Ganze zeigt die gewöhnliche Unordnung, wie sie bei dem Durcheinanderschreiben mehrerer Autoren zu entstehen pflegt. Diese Thatsache drängt sich schon gleich im Anfange, in dem wunderlichen Gemenge **21 11—22 9** stark auf. Hier erhalten wir 1. eine Mahnung an das Königshaus (21 11 12), 2. die Bedrohung einer Stadt (21 13 14), 3. eine Mahnung an das Königshaus mit einem angeschlossenen Gedicht (22 1–7), 4. eine Anführung dessen, was die Heiden beim Anblick der zerstörten Stadt sagen werden. Dabei sind noch das erste und dritte Stück, die beiden Mahnungen, teilweise identisch. Cornill hat bereits gesehen, dass 21 13 14 in Beziehung zu v. 8–10 stehen, ebendasselbe gilt aber auch von 22 8 9, welche Stelle in dem Capitel über das Königtum keinen Platz hat. Die beiden Mahnreden an das Königshaus, 21 11 12 und 22 1–7, sind zwei einander ausschliessende Einleitungen zu den Gedichten Jeremias über die Könige 22 10 ff.; die kürzere Einleitung, 21 11 12, wird auch die ältere sein.

21 11 12. Zu Anfang von **11** ist das וְ zu streichen (in der LXX fehlt וְלְ), denn wir haben hier eine ähnliche Überschrift wie 23 9: „Auf das Haus des Königs von Juda“. Diese Überschriften sind für uns ein Novum und scheinen auf einen besonderen Diaskeuasten hinzuweisen. Natürlich ist die Anrede „höret das Wort Jahwes“ zu **12** zu ziehen vgl. die Parallele 22 2. דִּין מִשְׁפָּט ist ganz ungewöhnlich und 22 3 durch עֲשֹׂה מ׳ ersetzt; die LXX scheint דִּינוּ דִּין וּמִשְׁפָּט gelesen zu haben. Vielleicht schreibt man am Besten דִּינוּ דַּיָּן מִשְׁפָּט: „führt bald ein gerechtes Regiment“. V. 12^b = $4\ 4^b$; in der LXX fehlen die nachschleppenden drei letzten Wörter.

21 13 14 setzt v. 8–10 fort, scheint aber erst nachträglich hinzugesetzt zu sein. **13** ist jedenfalls ein Citat aus einem Gedicht, das aber ganz unverständlich ist. Angeredet und bedroht wird „die Bewohnerin des Thals, der Fels der Ebene“, Leute, „die da sagen, wer wird zu uns herabkommen, dringen in unsere Schlupfwinkel“. Der Verf. des Zusatzes denkt dabei unzweifelhaft an Jerusalem, aber Jerusalem liegt weder im Thal, noch ist es ein Fels der Ebene, noch steigt man von irgend einem Ort aus zu ihm herab. Also ist gewiss von dem unbekannten Dichter eine andere Stadt (oder Landschaft) angeredet, und es ist unnütz, nach dieser Stadt zu suchen; die LXX denkt an Tyrus. Wenn der Vers dem Jer angehören sollte, so müsste er total verunstaltet sein; denn Jer hat schwerlich einer fremden Stadt einen Vers gewidmet; das „siehe, ich will an dich“ schmeckt auch viel mehr nach Hesekiel, als nach Jeremia. נְאֻם־י׳ fehlt in der LXX. Der Interpolator fügt **14** noch ein paar Worte hinzu; $v.\ 14^a$, aus den gewöhnlichen Phrasen der Ergänzer zusammengesetzt, fehlt in der LXX; $v.\ 14^b$ ist dem Vorbild Amos 1 4 7 u. s. w. nachgeahmt oder eigentlich dem Nachbilde dieses Vorbildes, Jer 17 27 (49 27); da der „Wald“ ganz unerwartet kommt, so mag der Verf. von 22 7 angeregt, also jünger sein als der Verf. des jüngeren Stückes 22 1–7. Dass $v.\ 14^b$ die Suffixe in der 3. P. hat, fällt nicht auf, wenn v. 13 ein ihm fremdes Citat ist; in der 3. P. fährt nachher der Verf. auch 22 8 9 fort.

22 1–7 ist die weitläufigere Bearbeitung der in 21 11 12 so kurz abgemachten Einleitung zu 22 10ff. Der jüngere Bearbeiter führt **1** die Rede ähnlich ein wie 2 1f. 7 1f. 17 19 19 1 und öfter. Jer hat, scheint er anzunehmen, seinen ständigen Aufenthalt am Tempel, wo er lehrt und predigt, denn wer zum Königshaus „hinabsteigt" (רד), kommt vom Tempel, der etwas höher lag. Auch die Anrede **2** ist weitläufiger. Die Phrase am Schluss: „die durch diese Thore gehen" wie 7 2 17 20, nur dass man hier nicht begreift, welche Thore gemeint sind, da doch Jer nicht an mehreren Thoren zugleich geredet haben kann. Auch erfahren wir nicht, welchen König Jer anreden soll. Offenbar hat sich der Verf. selber keine Vorstellung von der Scene gemacht, noch weniger davon, wie in Wirklichkeit ein Redner mit so allgemeinen und doch grade in dieser allgemeinen Form so beleidigenden Phrasen in der Königsburg aufgenommen wäre. **3**. Die erste Vershälfte haben wir schon 21 12ª gelesen; עָשׁוּק gegenüber עוֹשֵׁק zeigt wieder die Willkür der Abschreiber. Dass in v. 3ᵇ die beiden ersten Verben asyndetisch auf einander folgen, lässt darauf schliessen, dass der Satz וְגֵר אַל־תֹּנּוּ zugesetzt ist (etwa nach Ex 22 20). „Unschuldiges Blut vergiesst nicht an diesem Ort" — an anderen Orten wohl? Der Verf. denkt bei seiner Predigt augenscheinlich an das anonyme Publikum, auf das er als Buchschreiber zu rechnen hat. Er begreift nicht, dass wohl der Prediger dem unpersönlichen Publikum ins Gesicht sagen darf: du sollst nicht stehlen, töten u. s. w., dass aber derjenige, der einem Einzelnen mit persönlicher Zuspitzung auf dessen Person das ins Gesicht sagte, schlecht fahren würde, auch wenn der so Angeredete kein König ist. Elia darf auch dem Ahab sagen: du hast getötet und geraubt, weil das wirklich geschehen war, aber Jer hat sicher dem König dieser erbaulichen Erzählung keine solche allgemeine Predigt mit so groben Vermahnungen und Verwarnungen gehalten; er hätte, wenn es nötig gewesen wäre, gesagt: Ihr vergewaltigt die Waise und vergiesst unschuldiges Blut. Es folgt **4** eine ebenso kindliche Verheissung, die wir übrigens schon 17 25 gelesen haben. V. 4ᵇ bildet den Nachsatz. Zu der Orthographie des Inf. abs. עָשׂוֹ s. Ges.-Kautzsch²⁶ § 75 n. Zu dem Ausdruck: „dem David auf seinem Thron" vgl. Ps 132 11 12. Die letzten Worte von v. 4ᵇ: „er und seine Knechte und sein Volk" sind vielleicht nur ein etwas ungenau geratener Zusatz, da sich sonst der Singular kaum erklären lässt; die LXX hat freilich den Plural: „sie, ihre Knechte u. s. w." Dieser Art von Aufzählung mit vorausgeschicktem הוּא oder הֵמָּה sind wir schon oft bei den Ergänzern begegnet. Zu guterletzt **5** die Drohung für den Fall des Ungehorsams. Das Königshaus ist ja wirklich zur Ruine geworden; logischer Weise müsste man aus dem Zusammenhange folgern, dass der Autor das davidische Königtum als ein für alle Mal abgethan ansieht. Aber bei dieser Art von Rhetorik muss man mit logischen Schlussfolgerungen sehr behutsam umgehen; es ist nicht blos möglich, sondern wahrscheinlich, dass auch dieser Autor an die messianischen Weissagungen glaubt. Jetzt will der Verf. das von ihm frei komponierte „Wort Jahwes", besonders den Schwur v. 5, durch ein anderes stützen, das er von dem alten Propheten besitzt und in v. 6 7 mit der üblichen Einleitungsformel **6**ª bringt: „denn so spricht Jahwe über das Haus des Königs von Juda".

Er bemerkt gar nicht, dass das „denn“ nur dann angebracht wäre, wenn er im Vorhergehenden nur vom Ungehorsam gesprochen hätte. Nach seiner Meinung bezieht sich das Gedicht v. 6b 7 auf das Königshaus; dass er sich darin irrt, beweist gleich die erste Strophe 6b, denn es ist klar, dass ein Königshaus nicht zu unbewohnten Städten werden kann. Der erste Stichos ist zu kurz; vielleicht ist zwischen ראש . . לי der Vokativ יִשְׂרָאֵל ausgefallen, und der Ausfall mag schuld sein an dem Missverständnis des Midraschisten. *Ein Gilead bist du mir, Israel, Der Gipfel des Libanon: Fürwahr, ich mache dich zur Viehtrift, Zu unbewohnten Städten!* Zu dem Ktib נוֹשָׁבָה, Sing. fem. bei einem sachlichen Plural, s. Ges.-Kautzsch[26] § 145 z. Gilead und Libanon kommen in Betracht als stolze, berühmte Waldgebirge; als ein solches tritt Israel Jahwen entgegen vgl. 12 8, aber es soll zur kahlen Steppe werden. Das erinnert an die stärksten Drohungen eines Jesaia, Micha (3 12) u. s. w. **7.** *Ich heilige wider dich Verderber, Einen jeden mit seinen Werkzeugen,* Äxten und Sägen, *Und sie werden fällen deine besten Cedern Und aufs Feuer werfen.* „Heiligen“ heisst weihen, in den Dienst und Schutz der Gottheit stellen vgl. 6 4. Hier heiligt Jahwe selbst die Zerstörer, nimmt sie in seinen Dienst, wie Jes 13 3 die Meder. Der Ausdruck „die Auslese der Cedern“ scheint zu beweisen, dass der Prophet mit dem „du“ nicht das Königshaus, sondern das Volk meint; das Königshaus seinerseits und die Vornehmen im Volk sind „die besten Cedern“. Das Gedicht erinnert vielfach, wenn auch nicht in der äusseren Fassung, an den kleinen Cyclus 13 15–27. Dass es gerade hier steht, mag eher jenem Diaskeuasten, der die wirklichen und vermeintlichen Sprüche über das Königtum zusammenstellen wollte, als dem Jer zuzuschreiben sein. Es folgt

22 8 9 die Fortsetzung von 21 13 14. Sollte der Verf. dieser beiden Verse sie selbst hierher gesetzt haben, so hätte er v. 6a nicht ordentlich beachtet. Möglich ist das schon, aber da 21 13 f. 22 8 f. deutlich als Fortsetzung von 21 8–10 gedacht sind, so nimmt man wohl einfacher an, dass diese Zusätze ursprünglich an den Rand geschrieben sind. Wenn die Stadt nach 21 10 14 verbrannt ist, so werden viele Leute (גּוֹיִם) an ihr vorkommen und sich gegenseitig fragen, warum Jahwe „diese grosse Stadt“ so behandelt habe, und dann antworten: weil sie die Jahwereligion aufgegeben und Götzendienst getrieben hat. Das ist Nachbildung von Dtn 29 23 f. (I Reg 9 8 9). Wenn das in der Thora steht, so kann und wird Jer es ja auch gesagt haben. Die Ergänzer ahnen gar nicht, dass sie mit solchen Übertragungen das wahre Bild Jeremias und seiner Zeit verfälschen. Sie würden auch den, der den Jer genommen hätte, wie er wirklich ist, ohne Zweifel für subjectiv und negativ erklärt haben oder vielmehr, da sie diese feinen Umschreibungen noch nicht kennen, für einen Gottlosen.

Jetzt folgen äusserst interessante und wichtige Sprüche und Gedichte Jeremias über einzelne Könige, begleitet von erklärenden Zusätzen der Späteren. Der erste Spruch

22 10–12 bezieht sich auf den Sohn des Josia, Joahas, der nach der Schlacht bei Megiddo 608 und Josias Tode vom Volk auf den Thron gesetzt, aber schon nach drei Monaten vom Pharao Necho entthront und nach Ägypten abgeführt und durch Jojakim ersetzt wurde (II Reg 23 29 ff.). Dem Jeremia gehört nur der Vierzeiler **10** an: *Weint nicht ob des Toten und klagt ihm*

nicht, Weint über den, der geht, Denn nicht wird er wiederkehren und sehen Das Land seiner Geburt! Der Spruch selber sagt zwar nicht, wem er gilt, aber man hat keinen Grund an der Richtigkeit der v. 11 f. gegebenen Erklärung zu zweifeln. Der Tote ist Josia, dessen Fall vom Volke sehr beklagt sein muss, nicht blos, weil damit die unglückliche Schlacht und deren Folgen, die Knechtung durch Ägypten, zusammenhangen, sondern weil Josia auch nach Jeremias Zeugnis (s. v. 15 16) ein braver Mann und vortrefflicher Regent war. Es ist daher mit der LXX לַמֵּת für לְמֵת zu schreiben. „Der da geht" ist Joahas; er „geht" nicht ins Exil, da dann die Weissagung nicht mehr nötig wäre, sondern nach Ribla, wohin ihn Necho vor sich beschied; Jer sagt vorher, dass Necho ihn absetzen werde. Das Los des von dem fremden Machthaber Gerichteten dünkt den Jer schlimmer als der ehrenvolle Tod in der Schlacht. Hier haben wir einmal einen Spruch, den wir genau datieren können. Das erste Distichon ist übrigens etwas überladen. Der Ergänzer leitet natürlich **11** mit „denn so spricht Jahwe" ein. Er muss noch Quellen zur Verfügung gehabt haben, die wir, dank der Gleichgültigkeit der deuteronomischen Theologen gegen die weltliche Geschichte, nicht mehr besitzen, denn er nennt den Sohn und Nachfolger Josias Schallum, während wir ihn nur unter dem Namen Joahas kennen, den er wahrscheinlich bei der Thronbesteigung angenommen hat. Auch Jojakim und Zedekia haben diese ihre Namen ja erst bei der Thronbesteigung gegen ihre früheren Namen, Eljakim resp. Matthanja, eingetauscht. Vielleicht hängt mit dieser neuen Mode die Vorliebe Hesekiels, Tritojesaias u. s. w. für Erfindung neuer Namen Jerusalems und des Volkes zusammen. Lies עַל für אֶל. Sonst weiss der Ergänzer nichts hinzuzufügen, auch **12** nicht, wo es doch nahe gelegen hätte, statt des geliebten Wortes מָקוֹם „Land Ägypten" zu sagen und die Stadt zu nennen, wo Joahas interniert wurde. Aber vielleicht hat er den Ausspruch v. 11b 12 absichtlich so allgemein gestaltet, dass er nicht blos dem Schallum gilt, sondern auf jeden Verbannten passt: wer exiliert wird, kehrt nicht mehr zurück. Der Verf. wusste ja, dass das Exil mehrere Generationen umfasst hat. In v. 12a ziehen die Punktatoren שָׁם zum folgenden Verb statt zu אֲשֶׁר und setzen demzufolge מקום in den Stat. constr., von dem der Relativsatz abhangen soll; besser schreibt man mit Giesebrecht בַּמָּקוֹם und verbindet שָׁם mit אֲשֶׁר, denn das einsame Nachhinken des Verbums (יָמוּת) ist bei den Ergänzern etwas ganz gewöhnliches. Die Vergleichung von v. 11b 12 mit v. 10b zeigt wieder einmal, wie entsetzlich weitschweifig diese jüngeren Schriftsteller sind; sie fürchten immer, ihr Publikum werde sonst nichts verstehen. Es folgt in

22 13–17 ein ebenso interessantes wie geschichtlich wertvolles Gedicht auf den König Jojakim, der durch die Gunst des ägyptischen Eroberers an Stelle seines deportierten Bruders Joahas die Krone empfangen hatte (608 bis 597). Das Gedicht stammt aller Wahrscheinlichkeit nach aus seinen ersten Jahren. **13.** *Weh dem, der ein Haus baut mit Unrecht, Söller mit Unbill, Mit seinem Volksgenossen arbeitet ohne Bezahlung, Seinen Lohn nicht giebt!* Da das Metrum überladen ist und das Suffix von עֲלִיּוֹתָיו schlecht angebracht, so schreibe ich בַּיִת, עֲלִיּוֹת und streiche לוֹ. רֵעַ ist der Volksgenosse; Jojakim

hat freie Judäer zum Frohndienst oder zu sonstigen Leistungen herangezogen — vielleicht solche Judäer, die für seinen Bruder waren — oder hat den Bauhandwerkern schliesslich ihre Forderungen nicht bezahlt. Er wird ja nicht viel Geld besessen haben, da das Land in keiner günstigen Lage war und dem Necho einen schweren Tribut hatte entrichten müssen (II Reg 23 33 35), aber er hätte das Bauen bleiben lassen sollen. Wie es scheint, hat er die Königsburg durch Vermehrung der Stockwerke vergrössert. **14.** *Der spricht: ich will mir bauen ein geräumiges Haus Mit luftigen Zimmern, Mit weiten Fenstern, gedeckt mit Cedern, Gestrichen mit Bergrot.* מִדּוֹת steht emphatisch wie öfter (z. B. Num 13 22 Jes 45 14). Das masc. מְרֻוָחִים beweist, dass עֲלִיּוֹת aus dem vorigen Verse durch Versehen eingedrungen ist; welches Wort es verdrängt hat, können wir nicht wissen, vielleicht ein חֲדָרָיו oder טוּרָיו (Säulenreihen). In v. 14b ist mit der LXX לוֹ zu streichen und zu lesen: קֶרַע חַלּוֹנָיו סָפוּן בְּאָרֶז וּמְשׁוּחַ בְּשׁ׳. Die חַלּוֹנִים sind wohl die Zwischenräume zwischen den Pfeilern der Aussenwände. Übrigens mag die LXX auch in v. 14a mit ihrem בֹּנֶה לְךָ statt הָאֹמֵר אֶבְנֶה־לִּי den älteren Text haben. Der Anfang der Strophe erinnert an Mch 3 10; im Übrigen fällt dem Leser Amos ein, der ebenso entrüstet ist über die Prachtbauten und den sonstigen Luxus der Grossen. Die folgenden zwei Strophen, die in **15 16** enthalten sind, hat das Konjekturieren der Urheber des Ktib etwas aus dem Schick gebracht. Wir haben jetzt ein zweimaliges אָז טוֹב, die LXX hat keines von beiden, dafür ein טוֹב לְךָ hinter שָׁתָה v. 15. Auch sonst sind allerlei Absonderlichkeiten vorhanden; doch scheint mir, dass man auskommt, wenn man im Anfang הֲתִתְמַלֵּךְ schreibt und im Anschluss an die LXX ein וְטוֹב לוֹ hinter שָׁתָה setzt: *Zeigst du dich als König, wenn du Es eifrig treibst mit Cedern? Dein Vater, hat er nicht gegessen Und getrunken und sich wohl befunden?* Die andere Strophe lautet: *Der übte Recht und Gerechtigkeit, Die Sorge für den Elenden und Armen! Ist das nicht die rechte Erkenntnis meiner, Spricht Jahwe.* הֵן ist erst zugesetzt, als das טוֹב לוֹ seinen gegenwärtigen falschen Platz erhalten hatte; דִּין ist Apposition zu „Recht und Gerechtigkeit“. Der König ist dazu da, für die Schwachen zu sorgen, die Starken schützen sich selber. Die beiden Strophen stellen Jojakim und Josia in Gegensatz zu einander. Denn selbstverständlich ist mit dem „Vater“ Jojakims nur der Vater, also Josia, gemeint, nicht Ahas, den die LXX in בְּאָרֶז entdeckt, oder gar Salomo! David kann als Ahnherr der Vater jedes beliebigen Königs heissen, aber natürlich nicht Salomo oder irgend ein anderer, wenn er nicht ausdrücklich genannt wird. Josia „ass und trank“, d. h. lebte schlecht und recht, ohne viel Bedürfnisse für seine eigene Person, gut bürgerlich, wie der Hausvater eines kleinen Volkes; Jojakim meint, sich grossartig geberden zu müssen, wenn er den König spielen soll, und die altehrwürdigen Räume der Königsburg sind für ihn nicht gut genug mehr (vgl. noch zu 36 20 ff.). Dafür aber konnte Josia für die armen Leute sorgen, während Jojakim seine Unterthanen drückt. Das kommt daher, dass Josia wusste, wie Jahwe es haben will, Jojakim weiss es nicht. Man freut sich über die hübsche Charakteristik Josias, die von aller Überschwänglichkeit frei ist; nicht seine „Frömmigkeit“, durch die er nach dem Deuteronomisten alle Könige übertroffen haben soll

(II Reg 23 35), sondern seine schlicht bürgerliche Lebensweise und sein gerechtes Regiment wird gelobt. Andererseits rückt Jer dem Jojakim keine kultischen Sünden vor, wie II Reg 23 37 geschieht, dafür aber seine ganz unzeitige Prunkliebe und sein erbärmliches Benehmen gegen diejenigen, die er für sich arbeiten lässt. Wie ganz anders würden wir Jeremias Zeit kennen, die so äusserst wichtig ist, wenn er selber ihre Geschichte geschrieben hätte! Das Tiph. מְתַחֶרֶה v. 15a bedeutet hier, anders als 12 5 (wo אֶת nicht Nota acc., wie GIESEBRECHT meint, sondern Präpos. ist): etwas hitzig betreiben, auf etwas eifrig aus sein, ähnlich wie das Hiph. Neh 3 20. Zu הַדַּעַת אֹתִי v. 16b s. GES.-KAUTZSCH26 § 115 d. **17.** *Denn deine Augen und dein Herz Sind nur auf deinen Gewinn aus Und auf Blut des Unschuldigen, es zu vergiessen, Und auf Bedrückung, sie zu üben.* כִּי begründet vielleicht das הוֹי v. 13, kann aber auch einfach als Adversativpartikel gedacht sein: aber (du kennst mich nicht). Zu עֵינֶיךָ עַל vgl. 5 3. In v. 17b sind עֹשֶׁק und מְרוּצָה (für מְרֻצָּה von רָצַץ) augenscheinlich Varianten und letzteres Wort als das seltenere und bezeichnendere (vgl. zu Hi 20 19) vorzuziehen, der Artikel aber zu streichen vgl. die LXX. Dagegen ist דַּם הַנָּקִי festzuhalten, wenn auch die jüngeren Autoren דָּם נָקִי schreiben (v. 3 7 6). Hiemit ist wohl das ursprüngliche Gedicht, das Jojakim 36 20 ff. zu lesen bekommen haben wird, zu Ende. Darum ist aber doch der jetzige Schluss

22 18–19 nicht unecht, denn kein Späterer hätte eine Weissagung auf Jojakim erdichtet, die sich nicht erfüllt hat. Wahrscheinlich hat Jeremia diese Verse erst verfasst, nachdem Jojakim die erste von Baruch geschriebene Buchrolle verbrannt hatte (Cap. 36). **18a.** *Darum so spricht Jahwe Über* (lies עַל) *Jojakim: Nicht wird man ihn beklagen: ach, mein Bruder! Und ach, meine Schwester!* Lies אֲחוֹתִי wegen אָחִי. **18b 19.** *Nicht wird man ihn beweinen: ach Herr! Und ach, Muhme! Mit einem Eselsbegräbnis wird er begraben werden, Fortgeschleift und hingeworfen!* Das יִסָּפְדוּ v. 18b ist offenbar versehentliche Wiederholung des gleichen Wortes in v. 18a; lies nach der LXX יִכְבּוּ. הדה ist von den Punktatoren als gleichbedeutend mit הוֹדוּ, seine Herrlichkeit, angesehen worden, aber ein solcher Ausdruck ist mehr als sonderbar. Man erwartet ein Femin., das dem אָדוֹן so entspricht, wie die Schwester dem Bruder, also ein Wort des Sinnes Herrin. Ich schreibe הוֹדָה, Muhme, und verstehe das als Würdenamen, sind doch bei fast allen Völkern der Oheim und die Muhme die ansehnlichsten Respektspersonen neben Vater und Mutter, und die Ausdrücke Ohm u. s. w. ehrenvolle Anreden auch für solche, die gar nicht verwandt sind. Die LXX hat die beiden Feminina weggelassen, wahrscheinlich deshalb, weil sie die Klage: ach Schwester, ach Muhme! für den Mann Jojakim nicht passend fand. Auch neuere Exegeten haben sich von demselben Bedenken zu Änderungen verleiten lassen, z. B. zu אָחִי . . . אָחִי und אָדוֹן . . . אָדוֹן — aber wie hätte daraus der gegenwärtige Text entstehen sollen? Warum ändert man nicht gleich auch das אָחִי, da doch die Klageweiber den König am Ende nicht als Bruder anreden durften? Mit Recht hält v. ORELLI gegenüber einer Kritik, die immer zur unrechten Zeit sachliche Anwandlungen spürt, am MT fest. Natürlich hat Jer die Litaneien citieren wollen, die bei

Begräbnissen angestimmt werden, einerlei bei welchen, um zu sagen, dass nichts von dem, was sonst üblich ist, bei Jojakims Tode vorkommen wird. Ihn, den Leuteschinder, wird niemand beklagen wie seinen Vater v. 10; ihn wird man ohne Sang und Klang unter die Erde bringen wie einen toten Esel. ihn nicht feierlich zu Grabe geleiten, sondern ihn fortschleppen wie einen Tierkadaver. Der Ergänzer hat die Drohung noch verschärfen zu müssen geglaubt, indem er ein „über die Thore Jerusalems hinaus" hinzufügt, wird dann doch auch die heilige Stadt nicht durch einen solchen Kadaver verunreinigt. Aber dass Jer das gemeint hat, ist nicht gerade wahrscheinlich, mindestens hätte er ein solch ganz ungewöhnliches Verfahren doch motivieren müssen. II Reg 24 6 wird erzählt: „Jojakim entschlief mit seinen Vätern", d. h. wurde in den Königsgräbern begraben. Ist das richtig, so werden ihm wohl auch die üblichen Totenehren nicht versagt worden sein und ist Jeremias zornige Drohung nicht erfüllt worden. Daraus ergiebt sich dann aber, dass nicht blos dieser Spruch vor Jojakims Tode geschrieben, sondern dass auch das Buch, in das er aufgenommen wurde, früher abgeschlossen worden ist. Ohnehin würde, wenn der Spruch zufällig der Wirklichkeit entsprochen hätte, II Reg 24 6 also ungenau wäre, der Prophet ein vaticinium ex eventu nicht aufgenommen haben. Übrigens schliesst die Fertigstellung des Buches Nachträge nicht aus. Zu dem „inneren Objekt" קְבוּרַת ח׳ s. Ges.-Kautzsch[26] § 117 q, zu den Inff. abs. § 113 h. Das Gedicht

22 20–23 spricht allgemein über das Los der Könige und mag ursprünglich die Sprüche über Joahas und Jojakim abgeschlossen haben. Angeredet wird, wie meist bei Jeremia, die בַּת־עַמִּי. **20.** *Steige auf den Libanon und schreie, Und in Basan lass die Stimme hören, Ja, schreie von Abarim, dass zerschmettert sind All deine Liebsten!* Abarim bezeichnet die nördlichsten Ausläufer des Gebirges Moab an der Nordostspitze des toten Meeres; auch bei Basan muss man wohl an die Gebirgszüge dieses Gebiets denken. Alle drei Punkte liegen ausserhalb der palästinensischen Grenzen, aber so, dass man von ihnen aus Palästina überschauen kann. Auf hohen Bergen werden auch sonst wohl die grossen Landesklagen abgehalten, besonders dann, wie es scheint, wenn das Land von fremder Macht überschwemmt ist vgl. Jes 15 1 2; ob die hier genannten Berge andeuten sollen, dass das auf ihnen klagende Volk nach allen Richtungen auseinander gesprengt sei, ist nicht ganz sicher, doch ist es wohl das Wahrscheinlichste. Die „Liebsten", über deren Zerschmetterung das Volk klagen soll, sind sonst die Baale, aber diese passen nicht hieher, Jer würde nicht zu einer Klage über deren Fall auffordern. Auch wegen der fremden Völker, mit denen Israel buhlte, würde es nicht auf dem Libanon klagen — und welche Völker sollten es sein können? Die kleinen Nachbarvölker standen zum Teil auf Seiten der Chaldäer, die Ägypter aber waren nicht so leicht zu zerschmettern, wenn auch Necho am Euphrat zurückgeschlagen wurde. Nach v. 22 denkt Jer eher an einheimische Grössen, an die „Hirten", die Könige und die sonstigen weltlichen und geistlichen Führer des Volkes. Freilich ist aber für diese der Ausdruck מְאַהֲבַיִךְ sonderbar genug, auch wenn man in das Aktivum einen reciproken Sinn hineinlegt. Wahrscheinlich ist der

Text nicht in Ordnung; am Leichtesten hilft man sich wohl durch Verbesserung von מא in נֶאֱהָבַיִךְ, die von dir Geliebten, vgl. II Sam 1 23. Zu der Form וְצֶעֱקִי s. Ges.-Kautzsch[26] § 10 h. **21**. *Ich sprach zu dir in deiner Sicherheit, Du sagtest: ich will nicht hören; Das ist deine Weise von deiner Jugend an, Du hörtest nicht auf meine Stimme.* Die „Sicherheit" ist nicht blos im physischen, sondern auch im moralischen Sinn zu verstehen; so lange noch keine Gefahr drohte, wollte das Volk von Jeremias Hinweisen auf die bevorstehende Katastrophe nichts hören (vgl. z. B. 5 12 13). Selbstverständlich darf man v. 21[a] nicht nach Art der Ergänzer auf alle möglichen früheren Prophetenreden anwenden (7 25 u. oft), sondern sie nur von Jeremias eigenen Erfahrungen verstehen. Im zweiten Distichon ist כִּי nach der LXX Metrums wegen zu streichen, das זֶה weist schon hinlänglich deutlich auf den letzten Stichos hin. Erst in diesem zweiten Distichon behauptet der Prophet, mit früheren Propheten habe das Volk es schon ebenso gemacht, wie mit ihm. Genau genommen steht v. 21[b] in Widerspruch mit 2 2, aber der Ausdruck „von deiner Jugend an" darf wohl nicht allzu sehr gepresst werden; wahrscheinlich schweben dem Jer doch die Erfahrungen vor, die gleichgesinnte Propheten, Amos, Jesaia u. s. w. gemacht hatten und von denen sie in ihren dem Jer bekannten Schriften reden. Wer durchaus die Jugend des Volkes betont haben will, wird annehmen müssen, dass Jer erst nach der Abfassung von 2 2 mit jenen pentateuchischen Erzählungen genauer bekannt geworden sei, die vom Ungehorsam des Volkes in der Wüste sprechen. Unmöglich wäre das freilich nicht; es liesse sich wohl denken, dass Jer erst in Jerusalem Gelegenheit erhalten hätte, die Schriften der älteren Erzähler zu lesen. Seine Bibliothek wird nicht sehr gross gewesen sein, wenn sie vielleicht auch Bücher enthalten hat, von denen wir nicht einmal eine Ahnung haben. **22**. *Alle deine Hirten wird der Wind weiden, In Gefangenschaft werden sie gehen, Dann wirst du zu Schanden und beschämt werden Vor all deinem Unglück.* Dass רֹעַיִךְ von den Punktatoren und der LXX richtig verstanden und nicht etwa רֵעַיִךְ, deine Freunde, zu lesen ist, beweist das Wortspiel: der Wind wird die Weidenden weiden; denn man kann wohl von jedem Beliebigen sagen, dass er den Wind weidet, d. h. dem Nichts nachläuft (Hos 12 2), aber nicht, dass der Wind ihn weidet, da der Wind nichts von einem Hirten an sich hat: das Wortspiel ist nur möglich, wenn das Bild vom Weiden durch etwas anderes veranlasst ist, hier durch die רֹעִים, die Hirten, die das Volk führen sollten, aber selber vom Wind entführt werden. וּמְאַהֲבַיִךְ wird hier durch das Metrum ausgestossen; der, der es beigeschrieben hat, muss רֹעַיִךְ gesprochen haben. Ferner ist in v. 22[b] nach der LXX das כִּי zu streichen, das kaum verständlich und wohl durch Dittographie entstanden ist. **23**. Die Schlussstrophe: *Die du wohnst auf dem Libanon, Eingenistet in Cedern, Wie wirst du stöhnen, wenn dich ankommen Wehen wie die Gebärende!* In der zweiten Hälfte hat die LXX den besseren Text, lies mit ihr תֵּאָנְתִי (vielleicht תנחי geschrieben) für das unverständliche נחנתי und streiche חֲבָלִים; nur gegen das מָה am Anfang lässt sich nichts einwenden. Jetzt lebt also das Volk noch im Frieden, wie ein Vogel in den einsamen Cedern hoch oben auf dem Libanon. Letzteres Bild

erinnert an das Gedicht 22 6 f. Nach diesem Gedicht machen die Sprüche über Jojachin

22 24–27 und 28–30 den Eindruck des Nachtrages. Trotzdem sind sie beide echt, wenn es auch an den unvermeidlichen Zusätzen der Herausgeber nicht fehlt. Der erste Spruch ist noch vor, der zweite nach der Deportation Jojachins geschrieben, was allerdings keinen grossen Zwischenraum bedeutet, da Jojachin nur drei Monate regierte; beide fallen ins Jahr 597. Der erste Spruch,

22 24–27, besteht, so weit er jeremianisch ist, nur aus dem Vierzeiler **24**: *So wahr ich lebe, spricht Jahwe, Wenn Konjahu wäre Ein Siegelring an meiner rechten Hand, Ich würde ihn davon abreissen!* Lies אֶתְּקֶנּוּ (von נָתַק), denn das Suff. der 2. p. passt nicht zu dem Vordersatz; man kann wohl in höflicher Sprache z. B. einen König zuerst mit seinem Titel und damit in der 3. p., dann aber in der 2. p. anreden, aber hier ist der Wechsel nicht begründet und nur durch den Zusatz v. 25 f. herbeigeführt. כָּנְיָהוּ, noch v. 28 und 31 1, ist wohl volkstümliche Abkürzung für יְכָנְיָהוּ (wie z. B. Berekja für Jeberekja), Name des Sohnes des Jojakim; in den Geschichtsbüchern heisst dieser König יְהוֹיָכִין. Die weiteren Personalien stammen natürlich wie in v. 18 vom Ergänzer. Der Siegelring, den man nach dieser Stelle an der Hand, sonst auch wohl auf der Brust trug (Cnt 8 6), ist als Instrument zur Beglaubigung von Dokumenten so wichtig, wie bei uns die eigenhändige Unterschrift, und wird daher sorgsam behütet. Dass **25** Zusatz ist, bedarf für den, der etwas Stilgefühl hat, keiner weiteren Begründung. Wie hätte sich ein Jeremia den Effekt so verderben können! Jojachin trat die Regierung in einem Augenblick an, wo sich Juda im Kriege mit Chaldäa befand und schon so gut wie verloren war. Wäre Jojachin „ein Siegelring an Jahwes Hand" gewesen, so hätte ihn Jahwe fortgeworfen — das sagt Jeremia und das ist das in dieser Lage Entscheidende: Jahwe wird nicht helfen. Aber wenn das gesagt ist, so ist die Fortsetzung, die Chaldäer werden ihn in die Hände bekommen, äusserst trivial. Für nachexilische Leser mochte es ja gut sein, wenn die Chaldäer ausdrücklich genannt wurden, nur für diese ist der Zusatz geschrieben. Ein jüngerer Gelehrter hat sogar für nötig befunden, die Verdeutlichung noch mehr zu verdeutlichen, indem er hinzusetzt: in die Hand Nebukadrezars, des Königs von Babel; in der LXX fehlt das noch, ebenso das vorhergehende וּבְיַד. Auch **26** ist Zusatz, obwohl hier durch die Erwähnung der Mutter Jojachins ein konkreter Zug hineinzukommen scheint; diesen Vers hat nicht allein kein Jer, sondern überhaupt kein halbwegs guter Stilist schreiben können. Babylonien wird als das Land bezeichnet, wo Jojachin und seine Mutter nicht geboren sind! Die Erwähnung der Mutter beruht aber einfach auf II Reg 24 12 15. Das Verbum הֻטַּל aus v. 28; zur Form הַטַּלְתִּי s. Ges.-Kautzsch[26] § 72 k. Der Artikel von הָאָרֶץ ist zu streichen; in der LXX fehlt auch אַחֶרֶת. Endlich ist **27** wahrscheinlich wieder ein Zusatz zum Zusatz, da hier von Jojachin in der 3. p. geredet wird, eine Nachahmung von v. 11 12. עַל für אֶל. Auffällig ist das Piel מְנַשְּׂאִים für das sonst übliche Qal; ob נֹשְׂאִים beabsichtigt und das מ durch Dittographie entstanden ist? Die Participialkonstruktion mit הֵם ist Zeichen späterer Sprache. Der ganze Zusatz v. 25–27 wirkt um so unangenehmer, als er den echten zweiten Spruch,

22 28–30 — echt ist allerdings nur v. 28 —, in langweiligster Weise antecipiert. Dieser zweite Spruch zeigt, wie ein Jer über die Deportierung eines Königs spricht **28**: *Ist denn ein verachtet Gebild Konjahu? Oder ein Gefäss, an dem nichts liegt? Warum ward er geschleudert und geworfen Auf die Erde?* Der Text ist in der hebräischen Version wieder mit Zusätzen angefüllt. In der LXX fehlt הָאִישׁ הַזֶּה, das wohl aus v. 30 eingedrungen ist, ferner הוּא וְזַרְעוֹ, das ebenfalls auf v. 30 beruht, im Stil („er und ...“) die Hand der Ergänzer verrät und schwerlich sachlich berechtigt ist, denn wenn der achtzehnjährige (nach II Chr 36 9 achtjährige) Jojachin schon Kinder gehabt hätte, so wären sie II Reg 24 12 15 gewiss miterwähnt; lies daher nach der LXX הוּטַל und הָשְׁלַךְ. Im Anfang lässt übrigens die LXX noch נָפוּץ weg, das neben נִבְזֶה allerdings verdächtig ist; dagegen darf הַעֶצֶב auf keinen Fall gestrichen werden, denn die disjunktive Frage bei nicht gegensätzlichem Inhalt der beiden Hälften ist für Jer charakteristisch. Letzteres gilt auch von dem an jene Frage sich anschliessenden „warum“ (die LXX hat כִּי) vgl. besonders 2 14. Misstrauen darf man hegen gegenüber dem Schluss: auf das Land, welches sie (die LXX: er) nicht kennen: sollte Jer plötzlich aus dem Bilde gefallen sein? Man sollte eigentlich ein Wort wie Kehricht, Scherben, erwarten, kann aber vielleicht mit עַלֵי הָאָרֶץ, auf den Boden, auskommen; אֲשֶׁר לֹא־יָדְעוּ mit seinem prosaischen Relativum ist Zusatz. Mit diesem einen Vierzeiler scheint mir auch dieser Spruch zu Ende zu sein. Denn was **29 30** noch folgt, ist doch für Jeremia gewiss höchst gleichgültig gewesen; für ihn war der junge Jojachin mit seiner Abführung nach Babel abgethan, so gut wie Joahas v. 10, mochte er in der Gefangenschaft noch Kinder bekommen oder nicht. Und nun das emphatische „Land, Land, Land!“ das in der Form an I Reg 13 2 erinnert und möglicher Weise im Munde nachexilischer Propheten, die sich bemerkbar machen wollten, öfter zu hören gewesen ist. Als ob es dem Lande nicht ziemlich einerlei sein konnte, welcher von den vielen Prinzen des Königshauses auf dem Throne sass, wenn es nur seine Selbständigkeit behielt. Ich glaube auch nicht, dass Jer über das weitere Schicksal des jungen Menschen ein „Wort Jahwes“ gegeben hätte, das nur die Neugierigen interessieren konnte. Ob auch die Könige mit ihren „Civilstandsverhältnissen“ in die Bürgerlisten eingetragen wurden, das kann man natürlich nicht wissen; aber es fällt einem unwillkürlich die Ausführung 17 19 ff. ein, wo die Könige ermahnt werden, am Sabbath keine Lasten durch die Thore der Stadt zu tragen. Vermutlich hat der Verf. gewusst oder zu wissen geglaubt, dass Jojachin, der erst nach 37jähriger Einkerkerung von Ewilmerodak begnadigt wurde (52 31 ff.), keine Kinder hinterlassen habe, und benutzt das wieder einmal zu einem billigen vaticinium ex eventu. Übrigens lautet v. 30 in der LXX wieder beträchtlich viel kürzer als im MT, jene lässt das „so spricht Jahwe“ weg, ferner auch das לֹא יִצְלַח בְּיָמָיו, letzteres aber wohl aus Versehen, da sie das גֶּבֶר an seiner jetzigen Stelle hat. Jojachin, weissagt dieser Pseudojeremia, wird kein Glück haben, so lange er lebt, denn es wird keinem aus seinem Samen glücken, auf Davids Thron zu sitzen. Die jeremianischen Königssprüche mit den Zusätzen der Ergänzer 21 11 ff. erhalten nun in

23 1–8 nach einem kurzen Resumee des Vorhergehenden einen tröstlichen Abschluss durch messianische Weissagungen, ähnlich wie die kleinen Sammlungen in Jes 1—12 mit Strafreden zu beginnen und mit messianischen Ausblicken zu schliessen pflegen. Zuerst also

1 ein Wehe über die schlechten Hirten, die die Schuld tragen, dass Jahwes Weideschafe verloren und zerstreut sind vgl. 10 21. „Schafe meiner Weide“ ist ein in den Psalmen beliebter Ausdruck (Ps 74 1 95 7 100 3); übrigens liest die LXX vielleicht richtiger מַרְעִיתָם vgl. 25 36. Auch hat sie das נְאֻם־י nicht, sodass sich bei ihr **2** besser anschliesst. Die Ankündigung der Rede Jahwes fliesst wieder mit der Rede selber zusammen (wenn man nicht עָמוֹ schreiben will) wie 11 21 12 14 u. s. w. Mit פָּקַד, revidieren, nachsehen, wird ein Wortspiel zu Stande gebracht, indem es zuerst in gutem, dann in bösem Sinne gebraucht wird. נְאֻם־י ist nach der LXX auch hier Abschreiberzusatz. An dies Resumee von 21 11—22 30 knüpft nun **3** der Verf. die Weissagung von der Rückkehr des „Restes“ aus dem Exil und der Diaspora. In v. 3a das männliche, in v. 3b weibliche Suffixe, welch letztere sich auf die Schafe beziehen werden; ob die Nachlässigkeit der Abschreiber daran schuld ist oder ob v. 3b ein Zusatz ist, lässt sich nicht entscheiden. פָּרָה וְרָבָה weist auf Abhängigkeit vom Priesterkodex hin (Gen 1 22 28 8 17 u. s. w. vgl. Jer 3 16). In **4** wieder masc. Suffixe; der Verf. ist wahrscheinlich identisch mit dem von 3 15. Wenn die Juden wieder eine gute, d. h. das Gesetz korrekt befolgende Obrigkeit haben, so werden sie sich nicht mehr fürchten müssen, wird kein neues Exil über sie kommen. יִפָּקְדוּ ist wieder, da es in der LXX fehlt, ein Zusatz und übrigens mit Grätz in יֻחַתּוּ zu verbessern. Hier passt נאם־י als Abschluss. In **5** fühlt sich der Autor, oder, was wahrscheinlicher ist, ein anderer Ergänzer veranlasst, zu bemerken, dass die künftigen „Hirten“ Davididen sein werden. Genauer spricht er zunächst von Einem Sprossen Davids, der als König herrschen und die 22 1 ff. aufgestellten Anforderungen an einen guten König erfüllen wird, aber selbstverständlich wird der nur der Anfänger einer neuen Reihe davidischer Könige sein; der erste ist nur der eigentliche „Messias“. Unter seinem Regiment werden **6** die Juden die erhoffte „Rettung“, die grosse eschatologische Wendung erleben und darauf sich des Friedens des Reiches Gottes erfreuen, und zwar im Verein mit den dann gleichfalls wieder heimgekehrten Nordisraeliten, wenn nicht יִשְׂרָאֵל aus יְרוּשָׁלִם verschrieben ist, wie man aus der im Wesentlichen identischen Stelle 33 16 schliessen könnte (s. jedoch das.). Zuletzt wird noch nach einer Sitte, die auch bei Hesekiel, Tritojesaia u. a. beliebt ist, ein symbolischer Name genannt, den hier der König, 33 16 Jerusalem bekommt und der nach dem MT „Jahwe unsere Gerechtigkeit“, nach der LXX Jozedek lautet, ohne dass man entscheiden kann, welche von diesen verschiedenen Versionen ursprünglich sind. In 23 6 ist übrigens entweder יִקָּרְאוּ auszusprechen oder nach der LXX יִקְרָא zu lesen. Dass von unserer Stelle der gegenwärtige Text von Sach 3 8 6 12 abhängig ist, scheint gewiss zu sein, aber ebenso gewiss ist, dass daraus für die Entstehungszeit unserer Stelle nichts geschlossen werden kann. Denn in Sach 3 8 kommt „mein Knecht Spross“ ganz unberufen hereingeschneit, und Sacharja

hat dort schwerlich von ihm gesprochen; Sach 6 9 ff. aber ist heillos korrumpiert. Ganz offenbar haben dort spätere Hände so arg gewirtschaftet, dass man nicht die geringste Gewähr für die Bekanntschaft des Propheten Sacharja mit unserer Stelle hat. Die späteren Bearbeiter von Sach 6 9 ff. haben das Bestreben, den Serubbabel zu eliminieren, weil Sacharjas Weissagungen über ihn sich nicht erfüllt haben. Für Sacharja ist der Mann, der den schon im Bau begriffenen Tempel fertig bauen soll, nicht ein künftiger Messias „Namens Spross", sondern Serubbabel vgl. Sach 4 7 ff., also ist die Stelle vom צֶמַח auch Sach 6 12 nicht ursprünglich, mindestens arg entstellt. In der That wäre auch schwer zu begreifen, wie Sacharja Jer 23 5 6 sollte kennen können. Man darf im Gegenteil behaupten, dass alle die schönen Weissagungen „siehe, Tage kommen" ganz jungen Datums sind und so wenig von Jeremia, wie z. B. von Amos (Am 9 13) herrühren. Sie haben alle denselben Stil und denselben Inhalt, handeln alle in jener unbestimmten, nebelhaften Weise, die sämtlichen vorexilischen Propheten fremd ist, von den goldenen Zukunftstagen und sind alle älteren Zusammenhängen aufgepfropft. Das gilt auch von 7. 8, welche Verse sich an v. 1–4, speciell an v. 3 anschliessen. Die LXX lässt sie hier fort, bringt sie aber hinter v. 40. Sie finden sich auch 16 14 15, passen aber an unserer Stelle am Besten. Sie reden nicht sowohl von der Rückkehr der Gola aus Babylonien, als von der Heimkehr der Diaspora, die den nachexilischen Juden sehr am Herzen lag. Die Sammlung ganz Israels wird ein noch grösseres Ereignis sein, sagt der Verf., als die Erlösung aus Ägypten. Das wäre kaum zu verstehen, wenn man nicht die wunderbare Art der Heimführung hinzudenken müsste, die der Verf. nicht zu schildern für nötig hält, weil jeder Leser das etwa in Deutero- und Tritojesaia (Jes 49 22 60 4 ff. 66 12 19 20) selbst lesen konnte. אֲשֶׁר הֶעֱלָה und הַבִּיא v. 8 sind Varianten; die erstere findet sich in 16 15. Für הִדַּחְתִּים ist nach der LXX הִדִּיחָם zu lesen. Der Schluss ist etwas kürzer als in 16 15; für וְיָשְׁבוּ ist aber jedenfalls nach der LXX וַיֹּשִׁבוּם zu schreiben. Das Stück

Cap. 23 9–40

ist als ein Seitenstück zum vorhergehenden Abschnitt (21 11—22 30) gedacht, wie die Überschrift לַנְּבִאִים anzeigt. Der Bearbeiter hat hier ein paar jeremianische Gedichte zusammengestellt, in denen die Propheten erwähnt werden, aber der grösste Teil des Abschnittes ist von den Ergänzern verfasst. Das erste Gedicht

23 9–12 erwähnt übrigens die Propheten nur nebenbei und spricht vielmehr von der Verderbtheit des ganzen Landes. **9.** *Zerbrochen ist mein Herz in meinem Inneren, Erschlafft all meine Gebeine; Ich bin geworden wie ein trunkener Mensch Und wie ein Mann, den der Wein überwältigte.* Dem ist vom Bearbeiter eine Erklärung hinzugefügt, die im MT lautet: wegen Jahwes und wegen seiner heiligen Worte, in der LXX: ..... und wegen seiner hehren Majestät (nach Jes 2 10 19 21). Aber die Glosse passt weder in ihrem Stil zu Jer noch in ihrem Inhalt zum Zusammenhang, denn Jer ist nicht gebrochen durch den Zorn Jahwes, sondern durch die schrecklichen Zustände im Lande. Im ersten Distichon ist aus metrischen Gründen עֲצָמַי zu schreiben.

רָחַף bedeutet wohl: weich sein, kraftberaubt, unfähig, den Körper aufrecht zu erhalten. In **10** ist der erste Satz eine Variante zum zweiten; das erste und letzte Wort sind identisch, dem מנאפים מלאה im ersten entspricht מפני אלה אבלה im zweiten Satz. Mag dieser oder jener Satz richtig sein, so zeigt dieser Fall mit besonderer Deutlichkeit, wie unsicher der überlieferte Text ist, mit welcher Leichtfertigkeit die Kombination der Abschreiber oder Herausgeber arbeitete. Für den zweiten Satz könnte sprechen, dass er eine passende Fortsetzung hat in dem Satz: es vertrocknen die Auen der Trift; gegen ihn spricht für mich schon das מִפְּנֵי, für das die späteren Bearbeiter eine wahre Vorliebe haben, aber natürlich weit mehr der Umstand, dass die Fortsetzung v. 10b 11 nicht den zweiten, sondern den ersten Satz zur Voraussetzung hat. Gegen den ersten Satz lässt sich freilich anführen, dass er in der LXX fehlt und kein vollständiges Distichon liefert. Aber es stehen sich hier offenbar zwei alte Handschriften gegenüber, und der zweite Satz und die LXX repräsentieren den „verbesserten“ und durch den Stichos: es vertrocknen die Auen u. s. w. vervollständigten Text der jüngeren von den beiden, die übrigens ungeschickter Weise den Artikel vor מִדְבָּר auslässt, während sie doch הָאָרֶץ beibehalten hat; die vermeintliche Verbesserung stützt sich augenscheinlich auf 12 4 (Giesebrecht). Nicht blos der erste Satz, sondern auch die Fortsetzung in v. 10b erinnern an das jeremianische Gedicht 9 1 ff.; vielleicht darf man nach ihm das erste Distichon vervollständigen, etwa durch וְכֻלָּם בֹּגְדִים: *Denn von Ehebrechern ist voll das Land* [Und alle sind treulos], *Und es ward ihr Lauf böse Und ihr Schalten unredlich.* Der Ehebruch ist auch hier nicht sowohl im eigentlichen als im übertragenen Sinn des sittlich religiösen Abfalls zu verstehen. גְּבוּרָה ist Ausübung der Kraft und Gewalt vgl. 9 2; zu מְרוּצָה und לֹא־כֵן vgl. noch 8 6. Eine grosse Gewalt besitzen auch die geistigen Autoritäten, denen der folgende Vierzeiler gilt **11**: *Denn sowohl Prophet wie Priester Sind ruchlos geworden, Sogar in meinem Hause fand ich ihre Bosheit, Spricht Jahwe.* Lies חָנוֹף חָנְפוּ aus metrischen Gründen; die Ruchlosigkeit, die durch dies Verbum bezeichnet wird, ist das Gegenteil jener reinen, heiligen Gesinnung und Handlungsweise, die man am Ersten und Meisten von diesen besonderen Dienern Gottes verlangen muss. Der Prophet scheint jenes profane habsüchtige und verlogene Treiben dieser Führer des Volkes im Auge zu haben, das 6 13 14 näher charakterisiert ist; hier wird noch hinzugesetzt, dass sie ihr Unwesen besonders auch im Tempel treiben. Übrigens steht in der LXX der Priester voran; vielleicht rührt die Umstellung im MT davon her, dass dieser Abschnitt hauptsächlich den Propheten gewidmet sein soll. **12.** Der Abschluss des Gedichtes durch eine Drohung: *Darum wird ein Weg ihnen werden Wie Schlüpfriges, Ins Dunkel werden sie gestossen werden Und darin fallen.* Was in v. 12b noch folgt, sind bekannte Phrasen der Ergänzer vgl. 11 23 6 15. בָּאֲפֵלָה gehört gegen die Accente zu יִדְחוּ (vgl. Jes 8 22), welche Verbalform die Punktatoren von dem sonst nicht vorkommenden דָּחַח, statt von דָּחָה (יִדְחוּ) oder von נָדַח (יִדְחוּ) ableiten. Statt דַּרְכָּם, das Ps 35 6 wohlangebracht ist, muss man hier wohl דַּרְכּוֹ schreiben: sie werden ein Geschick haben wie einer, der auf schlüpfrigen, dunkelen Gebirgspfaden wandert und

endlich abstürzt. Das Gedicht erinnert an Mch 3 5–7 11. Während dies Gedicht die geistigen Autoritäten zusammen behandelt, gilt das zweite,

23 13–15, ausschliesslich den Propheten. **13**. *Zwar bei den Propheten Samariens Sah ich Anstössiges, Sie weissagten durch den Baal Und führten mein Volk irre.* Die beiden וְ am Anfang von v. 13 und v. 14 scheinen sich aufeinander zu beziehen: sowohl — als besonders auch; häufig hat es den Anschein, dass die Strophen rasch hinter einander gesprochen wurden. אֶת־ יִשְׂרָאֵל, (Nord-) Israel, am Schluss von v. 13 ist eine höchst überflüssige Glosse. In dem Hithp. הִתְנַבְּאוּ hat sich das ת dem נ assimiliert, s. Ges.-Kautzsch[26] § 54 c. תִּפְלָה, noch Hi 1 22 24 14, von תָּפֵל, fade, widerwärtig schmeckend, ungeniessbar (Hi 6 6), ist ein durch die Gesellschaftssprache gemilderter Ausdruck für das stark Anstössige. „Der Baal“ (mit dem Artikel) ist ein Kollektiv und gewissermassen zugleich ein Qualitätsbegriff, der die niedrigen lokalen Numina als solche in Gegensatz zu dem grossen Gott des Volkes stellt; durch den Baal sich in Ekstase und ins Zungenreden bringen zu lassen, das würdigt die Menschen herab und ist Jahwen widerwärtig. Aber das ist doch noch nicht so schlimm, wie das, was Jahwe an den judäischen Propheten hat wahrnehmen müssen **14**ᵃ: *Aber bei den Propheten Jerusalems Sah ich Schauriges: Ehebrechen und Umgehen mit Lüge, Und wie sie ermutigten die Übelthäter.* Die Inff. abss. werden durch das Verb. fin. abgelöst s. Ges.-Kautzsch[26] § 114 r. Zu dem letzten Stichos eine Glosse: „damit sie sich nicht bekehren, ein jeder von seiner Bosheit“ (lies שׁוּב für שָׁבוּ mit der LXX vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 152 x), die von der späteren Auffassung ausgeht, die Propheten seien eine Art Seelsorger und haben die Aufgabe, die Gottlosen zur Bekehrung aufzufordern. Diese auf Hes 3 17 ff. zurückgehende Auffassung des Prophetenamtes ist den älteren Propheten noch gänzlich unbekannt, konnte auch erst aufkommen und durchdringen, als Volk und Staat zertrümmert waren und der Prophet eine unmittelbare Wirksamkeit nur unter den einzelnen Individuen fand und zugleich an einem objektiv, in Schriftform, vorliegenden Gesetz die Norm besass, nach der er das Individuum beurteilen und bearbeiten konnte. Dieser Zusatz ist nicht unwichtig als Charakteristikum der Theologie der Ergänzer; er liefert auch die Erklärung einerseits für ihre Behandlung des Jeremia, den sie für einen Thoralehrer und Seelsorger halten, andererseits für ihre zornigen Ausfälle gegen die vorexilischen Propheten, die nach ihrer Meinung das Gegenteil von ihren seelsorgerischen Pflichten gethan haben müssen, weil sonst das Exil nicht gekommen wäre. Für Jeremia hingegen ist charakteristisch, dass er die superstitiösen Praktiken, die er den „samarischen“ Propheten, vielleicht auf Grund des Eliabuches, zuschreibt, für weniger schlimm hält, als die sittliche Verkommenheit der jerusalemischen Propheten. Es ist zwar abgeschmackt und widerwärtig, wenn sich jemand mit den niederen Geistern im Baum und Stein einlässt und sich von ihnen trübe, sinnliche Ekstasen holt, aber haarsträubend ist es, wenn jemand von Jahwe inspiriert sein will und dabei lügt, Ehebruch treibt und notorisch schlechten Elementen durch Reden und Orakel den Rücken steift. Der Vers empfängt eine Illustration durch 29 21 ff. Die Schlussstrophe lautet **14**ᵇ **15**: *Sie wurden mir alle*

wie Sodom Und die Bewohner Gomorras, Denn von den Propheten ging aus Ruchlosigkeit über das ganze Land. In v. 14b ist das Suffix von יִשְׁבֶיהָ ohne rechte Beziehung, da der Name Jerusalem reichlich fern steht; ich schlage וְיֹשְׁבֵי עֲמֹרָה vor. Der Satz scheint sich auf die Bewohner des ganzen Landes zu beziehen, in erster Linie allerdings wohl auf die Hauptstädter; die Vergleichung mit Sodom betrifft nicht das Schicksal, sondern den Charakter und die Lebensweise. In v. 15a ist Jerusalem zur Verdeutlichung eingesetzt und הַנְּבִאִים zu lesen. Zwischen die beiden Disticha ist ein aus 9 14 geholtes Citat gesetzt, vielleicht ein Selbstcitat des Ergänzers, jedoch ein wenig verschlechtert (מַאֲכִיל אוֹתָם statt מַאֲכִילֵם). Leider ist damit schon zu Ende, was dem Bearbeiter von 23 9-40 an jeremianischer Dichtung zur Verfügung stand; es scheint, dass Jer trotz dem starken Ausspruch v. 15b den Propheten keine solche Wichtigkeit beilegte, wie die Ergänzer. Was nun noch in

23 16–40 geboten wird, gehört nicht dem alten Propheten an, sondern den Bearbeitern. Aber es ist, von den letzten Versen abgesehen, mit das Beste, was wir von späterer Hand im B. Jer besitzen, und Einzelnes wäre würdig, sogar dem Jer zugeschrieben zu werden, wenn nicht eben alles durch Sprache und Stil den jüngeren Ursprung verriete und die Auffassung des Prophetenamtes doch eine ganz andere wäre als die Jeremias. Es wäre sehr zu wünschen, dass wir den Verf. oder wenigstens seine Lebzeit genauer kännten. Denn er spricht so deutlich auf sachliche Anlässe hin, aus den wirklichen Zuständen oder vielmehr Notständen seiner Zeit heraus, dass wir aus seinen Ausführungen, wenn uns ihre Abfassungszeit bekannt wäre, unsere Kenntnis von der Geschichte des Prophetentums und der Religion überhaupt wesentlich bereichern könnten. Wann ist das Überhandnehmen der Propheten eine allgemeine Kalamität gewesen? wann hat einer dem anderen sein Orakel gestohlen? wann war das Wort מַשָּׂא derartig im Schwange, wie es hier gegeisselt wird? War es eine sehr aufgeregte oder umgekehrt eine tote, müssige Zeit, als jedermann mit weissagenden Träumen prahlte, die er gehabt haben wollte? Nur ein paar Punkte geben einigen, aber unbestimmten Anhalt. Das Wort Massa wird hier ein für alle Mal zu brauchen verboten, und doch ist es in Jes 13—23 jedem Orakel vorgesetzt: der Sammler von Jes 13—23 kann unser Stück oder mindestens den Abschnitt v. 33 ff. noch nicht gekannt haben. Die Propheten, gegen die hier geeifert wird, wollen alle Jahwepropheten sein, keinem wird vorgeworfen, dass er sich vom „Baal" inspirieren lasse oder sich abergläubischer Mittel bediene. Es wird ein scharfer Unterschied gemacht zwischen solchen, die Träume, und solchen, die das klare Wort Jahwes haben, zwischen solchen, die durch unnütze prahlerische Orakeleien das Volk irre führen, und solchen, die es seelsorgerisch von bösen Wegen zurückführen. Auf welche Zeit führt das? Deuterosacharja spricht sich um 160 v. Chr. mit ähnlicher Schärfe gegen das Prophetenunwesen aus (Sach 13 2–6); gehört unser Verf. in dieselbe Zeit? Wenn der letztere und die Sammler von Jes 13—23 sich gegenseitig nicht gut gekannt haben können, so wird der zeitliche Zwischenraum zwischen beiden nicht allzu gross angenommen werden dürfen, auch wenn man berücksichtigt, dass im Altertum neue Bücher sich nicht so rasch verbreiten wie heute. Die Sammler von Jes 13 ff. aber gehören einer sehr späten Zeit an, weil sie ganz junge Stücke aufgenommen haben, daher ist auch unser Stück, mindestens der Abschnitt v. 33 ff., schwerlich vor dem 2. Jahrh. entstanden, also wirklich als ein Seitenstück zu Sach 13 2 ff. anzusehen. Das Wort Jahwes, das der Prophet vertreten soll, hat für den Verf. wesentlich moralischen Charakter, es bessert die Menschen; er hat, wie es scheint, die nüchterne Auffassung von dem sittlichen Zweck der Religion, wie sie in der Chochmaliteratur zu Tage tritt, und denkt über die Träume ähnlich wie der Siracide. Er ist der Anwalt der „gesunden Lehre" gegenüber den schwarmgeistigen Irrlichtern und jenen religiösen Gauklern, die ihre Eitelkeit und zugleich das Sensationsbedürfnis weiter Kreise

durch neue, effektvolle Orakel zu befriedigen streben. Merkwürdig genug, dass er diesen Kampf mittelst des נָבִיא führt!

16. Die „Propheten, die euch prophezeien" werden ohne weiteren Zusatz verworfen, das הֶבֶל ist dem Verf. an sich anstössig. Die Nabis „machen euch eitel", thöricht, an Wahngebilde glaubend, wie anderwärts über die heidnischen Superstitionen gesagt wird (10 3 vgl. auch Weish. Sal. 13 1ff.). Participialsatze nach aramäischer Art. Für חִזְיוֹן לִבָּם ist wegen מִפִּי wahrscheinlich חֲזוֹן מִרְמָה zu lesen vgl. die LXX. **17.** Lies nach der LXX mit vielen Exegeten דֹּבְרֵי יְהוָה; die „Verächter des Wortes Jahwes" stammen aus 15 16 s. d., aber das „Wort Jahwes" ist hier nicht wie bei Jer die Weissagung von der bevorstehenden Katastrophe, sondern die wahre Religionslehre, bei der in erster Linie das gemeint ist, was anderwärts „Zeugnis" heisst, jene aus den heiligen Schriften, vor allem aus dem Dekalog zu gewinnende Lehre, durch die man vor dem Bösen und damit vor dem Verderben bewahrt wird, die Moral des Nomismus. Jene Propheten weissagen gutes Glück auch denen, die in Herzenshärtigkeit wandeln (lies לִבְּכֶם nach der LXX, die im Folgenden einen abweichenden, an 7 24 erinnernden Text hat), denn augenscheinlich handelt es sich hier um Leute, die auf Grund psychischer Veranlagung weissagen, die Wahrträume und das „zweite Gesicht" haben, an die der Verf. so wenig glaubt wie der Siracide (Sir 31). Hier sehen wir also die Vertreter der sana d. i. etwa der wildwachsenden Prophetie den Krieg erklären; letztere droht die korrekte Religionsübung, die auf der Unterwerfung unter die heilige Schrift und die Kirchenlehre beruht, zu überwuchern und besonders deren moralischer Tendenz gefährlich zu werden. Der Gegensatz zwischen den Männern der Ordnung und den undisciplinierten Sehern und Heiligen lässt sich von Am 7 10 an bis auf unsere Zeit verfolgen. Es ist ein seltsames Schauspiel, dass hier jemand mit den Worten eines Sehers, der allerdings seit langem canonisiert ist, gegen die Seher zu Felde zieht. Ethik und Religion sind gewiss Schwestern, nur sehr ungleiche, und die erstere sucht immer die letztere zu hofmeistern. Die Fortsetzung **18** ist schwierig. Nach dem punktierten MT wäre zu übersetzen: „denn wer (מִי als Relativum) im Rat Jahwes gestanden hat, der sehe und höre sein Wort, wer sein Wort (Qre דְּבָרִי) vernommen und gehört hat!" Hier würde v. 18b kläglich hinterherhinken; schlimmer noch ist, dass bei einem solchen Satz der Autor demjenigen, der in Gottes Rat steht, vorschreiben würde, was er zu sehen und zu hören hat. Wenn es noch hiesse: der rede sein Wort (und nicht etwa Hirngespinnste, phantastische Märchen, lügenhafte Orakel)! Man hat dem MT aufzuhelfen gesucht, indem man (z. B. Graf, Giesebrecht) das letzte Wort וַיִּשְׁמַע ausspricht und übersetzt: wer immer in Jahwes Rat stand, damit er sehe (das sollte aber וַיִּרְאֶה heissen) und höre sein Wort, wer immer es vernommen hat, der lasse es hören! Dabei kommt folgender Gedanke heraus: wer immer ein echter Prophet ist, der rede auch und schweige nicht! Das ist ja eine wundervolle Aufforderung. Ihr Zweck ist nach Giesebrecht, dass die verkündeten wirklichen Worte Gottes richten, den Beweis erbringen sollen, dass die Pseudopropheten nicht aus Jahwes Munde reden. Der Verf. müsste doch ungewöhnlich naiv gewesen sein, wenn er geglaubt hätte, die

„Pseudopropheten" oder auch die unparteiischen Zuhörer würden jenen anderen ohne Weiteres zugestehen, dass sie und nur sie an der himmlischen Beratung teilgenommen hätten und also über das richtige „Wort Jahwes" authentischen Bericht erstatten könnten. Wenn nun die Pseudopropheten auch behaupteten, sie hätten wie Micha ben Jimla 1 Reg 22 einer himmlischen Ratsversammlung beigewohnt und ihr „Wort Jahwes" sei das richtige? Abgesehen von dem allen lässt die Fortsetzung v. 21 nicht davon verspüren, dass in v. 18 die korrekten Propheten aufgefordert sein sollen, sich auch einmal hören zu lassen, sondern fährt ganz unbefangen in der Verurteilung der Propheten schlechtnin fort. Offenbar sind die Punktatoren und die neueren Exegeten zu ihren sonderbaren Deutungen, die keine hohe Meinung von „Jeremia" verraten, durch die Rücksicht auf v. 22 veranlasst worden, den sie aber falsch gedeutet haben. Wer v. 18 für sich allein liest, kann ihn nicht anders verstehen, als wie ihn das Ktib, das jedenfalls וַיִּשְׁמַע gewollt hat, und die LXX verstehen: die letztere hat das erste שמע noch nicht vorgefunden, auch nicht das דברי in v. 18: *Wer hat im Rat Jahwes gestanden und sein Wort gesehen? wer hat es vernommen und gehört?* Die Antwort lautet natürlich: kein Mensch hat das gethan. Ebenso fragt Eliphas den Hiob: hörtest du in Gottes Rate zu? (Hi 15 8), auch hier lautet die Antwort selbstverständlich Nein. Bei dieser Fassung ist auch das ב am Anfang verständlich: jene Propheten, sagt der Autor, thun ja, als ob sie ihre Gesichte direkt „aus Jahwes Munde" hätten, aber sie reden „aus ihrem Herzen heraus", denn niemand hat je im Rate Gottes gestanden. Um reden sehen und hören. Der Verf. gehört zu den nüchternen Leuten, die von all den neuen Dingen, mit denen die Propheten täglich kommen, nichts wissen wollen: er hat den Verfasser jener Orakel, die er nachher angreift, offenbar in die Karten gesehen und weiss wie die apokalyptischen Kunststücke entstehen. Mag ein angeblicher Henoch auch versichern, er habe, und nur er, den Himmel durchwandert und alle Geheimnisse der höhern Welt und den Ablauf der künftigen Ereignisse gesehen und gehört, das ist alles סֻלָּם, denn kein Mensch kommt in jene Regionen. Wie der Verf. über Micha ben Jimla gedacht hat, wenn er überhaupt 1 Reg 22 kannte, das weiss ich nicht; vielleicht hätte er für die „Tage der Vorzeit" eine Ausnahme gemacht. Aber wenn man diesen Herzenserguss eines wahrscheinlich dem 2. Jahrh. angehörenden Schriftgelehrten liest, so begreift man, warum das Buch Henoch oder die Gesichte des Johannes (Hyrkanos?), die der NTl. Apokalypse zu Grunde liegen, oder Esra IV u. s. w. nicht in den ATl. Canon aufgenommen sind. Die beiden folgenden Verse

23 19 20 haben sich auch 30/23 24 und passen dort jedenfalls besser als an unserer Stelle. Sie heben sich schon durch ihren Stil von der Umgebung so deutlich ab, dass der Verf. sie höchstens als Citat hätte anführen können. Aber warum hätte er dies Citat gebracht? Die Verse sprechen von dem Sturm Jahwes, der über die Gottlosen hereinbrechen wird; Jahwes Zorn werde sich nicht eher wenden, als bis er seine Absichten ausgeführt habe; am Ende der Tage werde man das genau begreifen. Da hätte also der Verf. selbst eine eschatologische Weissagung gebracht, während er im Übrigen so gegen die Weissagungen eifert. Allenfalls könnte man annehmen, dass er sich mit dieser Weissagung an die dogmatische Eschatologie seiner Zeit hält, die er vermutlich mit zum „Wor-

Jahwes“ rechnet, dass diese Weissagung allgemein und zurückhaltend genug ist, um sich hinlänglich von den Geheimniskrämereien, den sensationellen „Aussprüchen“, den aufregenden Träumen jener Nabis zu unterscheiden, dass sie auf den Schriften der alten Propheten beruht. Aber wenn er diese Verse geschrieben oder citiert hätte, so würde er doch in irgend einer Form zu erkennen gegeben haben, warum sie nun eine echte und erlaubte Weissagung sind, würde mindestens ein „Darum so spricht Jahwe“ vorgesetzt und die in ihnen enthaltenen Drohungen auf die schlechten Propheten und ihre Freunde angewandt haben. Statt dessen zerreissen sie den engen Zusammenhang zwischen v. 18 und 21f. Die beiden Verse sind daher vom Rande in den Text gekommen; warum sie aber am Rande aufgezeichnet wurden, das könnte nur der sagen, der den ganzen Wirrwarr, aus dem unser jetziges B. Jeremia hervorgegangen ist, mit erlebt hätte. Gegen jeremianische Abfassung spricht das allgemeine רְשָׁעִים und der orakelhafte Schluss, der auf das Ende der Tage vertröstet. Die beiden Recensionen hier und 30 23f. weichen natürlich in Einzelheiten von einander ab.

19 hat מִתְחוֹלֵל, 30 23 מִתְגּוֹרֵר, letzteres (sich zusammenrottend?) ist schwerlich richtig, ersteres wird durch das folgende יָחוּל empfohlen; חוּל bedeutet: sich drehen, wirbeln, das Hithpal. ist nur malerischer: sich um und um drehen (vgl. auch zu Ps 29 9): ein heranwirbelnder Sturm, der aufs Haupt der Gottlosen wirbelt. Dass einmal סְעָרָה, dann סַעַר steht, ist eine Künstelei, die wahrscheinlich der Autor nicht beabsichtigt hat; vermutlich ist zu Anfang סַעַר מֵיְהוָה zu lesen: siehe, ein Sturm von Jahwe, Grimm geht aus, ja ein Sturm u. s. w. In der LXX fehlt Cap. 23 wie 30 das Wort רֹאשׁ, das wohl mit רְשָׁעִים ein Klangspiel bilden soll. **20**. Für אַף steht 30 24 חֲרוֹן אַף, dagegen fehlt hier das בִּינָה am Schlusse, das allerdings ein überflüssiger Schnörkel ist. Das Ende der Tage ist natürlich nicht das Ende aller Tage, sondern der eschatologische Abschluss der gegenwärtigen unvollkommenen Weltperiode in dem grossen Läuterungsgericht, das die „Gottlosen“ aus dem Gottesvolk tilgt und das hier offenbar als nahebevorstehend gedacht und erhofft wird. Die Idee eines solchen Läuterungsgerichtes ist der vorexilischen Zeit nicht sehr geläufig, mindestens nicht in der eschatologischen Färbung, mit der sie hier auftritt. Die alten Propheten sind zu sehr von dem Geschick des Gesamtvolkes in Anspruch genommen und haben auch nicht das fixe Kriterium für die Unterscheidung zwischen Gerechten und Gottlosen, das man später an dem Verhältnis der Einzelnen zum Gesetz besitzt. Jer bezeichnet zwar sich selber als den Metallprüfer, aber ihm will ja kein Läutern, keine Abscheidung der schlechten Elemente gelingen (6 27 ff.). Erst dem Hesekiel wird das leicht vgl. Hes 9, und die Kämpfe innerhalb der Gemeinde zur Zeit des Maleachi und Tritojesaia brachten den Gedanken des Läuterungsgerichts zur Reife. Mit

21 erhalten wir die unmittelbare Fortsetzung von v. 18. Keiner hat in Jahwes Rat gestanden, sagt v. 18, Jahwe hat, fährt v. 21 fort, nicht zu den Propheten geredet. Er hat sie nicht geschickt, „und doch laufen sie“, als wären sie Boten mit wichtiger Mission. Mit zorniger Ironie ruft **22** der Verf.: wenn sie denn wirklich, wie sie sich anstellen, in Gottes Rat gestanden haben, so mögen sie die Leute von ihrem bösen Lebenswandel zurückbringen! Das wäre der beste Weg, zu beweisen, dass sie von Gott gesandt sind. Der Gedanke ist völlig logisch, wenn man den Obersatz hinzudenkt: Gott will, dass die Menschen gut und in Folge davon glücklich sind. Wer also Gottes Willen predigt,

der muss in diesem Sinne arbeiten; wenn dagegen jemand den Bösen von Gott Gutes verheisst, so ist er nicht von Gott, und wenn er auch die allerwunderbarsten Orakel producierte. Jene Propheten kommen mit allerlei unnützen oder gar schädlichen Allotria, folglich schwindeln sie, wenn sie thun, als hätten sie Zutritt zum himmlischen Hofe und genössen damit Vorrechte, die sonst keinem Menschen beschieden sind. Während der allgemeine Sinn von v. 22 also völlig klar ist, kann man darüber streiten, ob die Lesart des MT oder der LXX den Vorzug verdiene. Erstere bietet den Gedanken: wenn sie Gott in seinem himmlischen Rat wirklich haben reden hören, so mögen sie auch seine wirklichen Worte hören lassen, Worte nämlich, die die Besserung der Menschen zum Ziel haben. Die LXX liest וְאִם־ . . . וַיִּשְׁמְעוּ: wenn sie in meinem Rat standen und meine Worte hörten, so mögen sie auch mein Volk bekehren. Beide Lesarten besagen im Wesentlichen dasselbe: ich ziehe den MT vor, weil in der LXX ein ungerechtfertigter Nachdruck auf „mein Volk" gelegt wird. In jedem Fall wird die Erklärung von v. 18 durch v. 22 bestätigt: der Verf. hält es wie der Dichter des Hiob für einen närrischen Gedanken, dass Menschen an Gottes Ratsversammlung teilgenommen hätten, er beschuldigt die zeitgenössischen Propheten der Prahlerei und Schwindelei, wenn sie thun, als wären sie in Gottes Geheimnisse eingeweiht; er sieht als die eigentliche Aufgabe der zu Gottes Dienst berufenen Männer die Seelsorge an, überhaupt die Arbeit, durch die das Volk im rechten Geleise gehalten oder dahin zurückgebracht wird. Hätte wirklich jemand einmal in Gottes Rat gestanden, so müsste er der eifrigste und erfolgreichste unter allen Seelsorgern und Männern der Kirche sein. Die Propheten sollen nicht Weissager sein, sondern לְמוּדִים, wie der Knecht Jahwes in den beiden bekannten, dem Deuterojesaia einverleibten Perikopen, fromme Schriftgelehrte, Prediger des „Wortes Gottes" in dem Sinne, in dem dieser Begriff auch unter uns gebraucht wird. Grade durch diese uns modern anmutende Anschauung ist diese Ausführung religionsgeschichtlich bedeutsam. Der Verf. ist so wenig ein Feind der alten Propheten, wie unsere Bibelgläubigen, aber gerade so wie diese bekämpft er die neuen Propheten, die er für Neuigkeitskrämer und für sittlich anrüchige Leute hält. — das alles deswegen, weil für ihn die Offenbarung abgeschlossen, das ewige Gesetz gegeben, das Wort Gottes nur noch der Auslegung und Anwendung bedürftig ist. Diejenigen Theologen, die die Offenbarung Gottes mit dem Alten oder dem Neuen Testament für fertig und abgeschlossen erklären, dürfen also in unserem Schriftgelehrten einen ihrer ältesten Gesinnungsgenossen verehren. Der Religionshistoriker hingegen wird in den Ausführungen unsers Verf.s, die durch anderweit ausgesprochene Gedanken über die Vollkommenheit des Gesetzes (z. B. Ps 119) ergänzt werden, jene Neigung der Laien erkennen, sich auf dem von den früheren führenden Geistern eroberten Boden wohnlich einzurichten, und ihre Furcht vor dem uferlosen Neuen, vor den Störungen ihres mühsam errichteten Systems, in dessen Ausbau sie selber scheinbar schöpferisch thätig sein können. So lieben alle Systematiker die Klassiker ihrer Wahl und hassen die neuen Propheten, so sahen die Schriftgelehrten in dem Propheten von Nazareth den Störenfried, so fand sich auch

jener Jeremia, in dessen Namen unser Schriftgelehrter zu sprechen unternimmt, der Weisheit der Schriftgelehrten gegenüber, die das „Wort Gottes“ hatten und keines Propheten bedurften, der im Rat Gottes gestanden haben wollte (8 8 9). Natürlich soll mit alledem nicht gesagt sein, dass nicht auch das Ruhebedürfnis der Theologen und Gemeindeleiter seine relative Berechtigung gehabt habe, und dass jene Propheten, die der Autor so heftig angreift, lauter Leute wie Jeremia gewesen wären. Jedenfalls ist der Autor von seinem Recht und ihrem Unrecht fest überzeugt: **23** *Bin ich ein Gott von nahebei, spricht Jahwe, und nicht ein Gott aus der Ferne?* **24** *Oder kann sich ein Mensch verstecken, dass ich ihn nicht sehe* u. s. w. Er appelliert an den erhabenen, allwissenden Gott. מִקָּרוֹב ist ein wegwerfender Ausdruck: etwas, was „nicht weit her ist“ vgl. Hi 20 5; Dämonen, die gar nicht Gott sind, sind Götter, die nicht weither gekommen sind Dtn 32 17. Hier besagt der Ausdruck wegen seines Gegensatzes zu מֵרָחוֹק noch mehr: Jahwe gehört doch nicht zu den lokalen Göttern, die nur auf kurze Distanz sehen und wirken, die nichts sehen, wenn man ein Tuch über ihr Bild hängt, die nur den erreichen können, der sich in ihrer Bannmeile zeigt; Jahwe ist ein Gott aus der Ferne und „merkt alles was im Lande geschieht“ (II Sam 14 20) und „fällt den Hochmütigen aus der Ferne“ (Ps 138 6); an sich ist schon das, was „aus der Ferne ist“, das Ausgezeichnete (vgl. Hi 36 3). Giesebrecht, der diesen Vers ebenso wenig versteht, wie die vorhergehenden, begreift nicht, wie Jahwe in v. 23 ein Gott aus der Ferne und v. 24 ein Gott, der Himmel und Erde füllt, genannt werden könne. Aber der Autor hat leider unseren Konfirmandenunterricht nicht genossen und hält sich an die Anschauungen, die zu seiner Zeit im Schwange sind; ein Katholik, der die Vorstellungen des Volkes von der Wirkungssphäre der Heiligen kennt, würde ihn ohne weiteres verstehen. Wäre Jahwe ein „Gott aus der Nähe“ (zu dem ihn Giesebrecht wieder machen will!), so könnte man sich ihm leicht entziehen, man brauchte ihm nur nicht zu nahe zu kommen, da er ein Gott aus der Ferne ist, so kann man sich nirgends vor ihm verstecken — selbst wenn man ans Ende der Welt oder in die Unterwelt ginge (Ps 139, vgl. Hi 34 20ff.). Jene Propheten benehmen sich so, als ob Jahwe von ihrem Treiben nichts wisse, weil sie ihn nicht für einen Gott aus der Ferne, sondern für einen entfernten Gott halten, der „hinter dem Gewölk“ haust, fern „am Horizont lustwandelt“ (Hi 22 13f.), der „dort oben, ferne von ihnen, regiert“ (Ps 10 5). „In Verstecken“ heisst nach späterem Sprachgebrauch (Gen 8 4^{b} Jdc 12 7^{b}): „in irgend einem Versteck“. Es ist interessant zu beobachten, wie sich im Judentum die Vorstellungen von Gottes Allgegenwart und Allwissenheit entwickeln. Es fällt den Juden gar nicht ein, einfach auf dem Wege der Abstraktion zu dekretieren, das höchste Wesen, der Eine Gott muss allgegenwärtig sein, sondern sie machen sich das auf dem Wege sinnlicher Induktion klar: der Gott X beherrscht mit seinen Augen und seiner Macht die und die Landschaft (wie Rübezahl das Riesengebirge), ein anderer Gott eine andere Landschaft, ein dritter hat noch Untergötter bei sich, durch die er über sein unmittelbares Machtbereich hinaus zu wirken vermag; Jahwe wohnt zwar im Himmel, ist aber doch nicht auf den Himmel beschränkt, seine Augen sehen

auf die Erde (Ps 11), seine Hand reicht bis in die Unterwelt (Ps 139), er „thut alles, was er will“ vgl. zu Ps 115 2 3 135 5 6. Noch Hesekiel kann den Vornehmen das Wort in den Mund legen: Jahwe sieht uns nicht, er hat das Land verlassen (Hes 8 12), in ältern epischen Dichtungen muss Jahwe zur Erde niederfahren, wenn er sehen will, was da passiert (Gen 11 1 ff. 18 20 21), unser Autor nimmt als bekannt und zugestanden an, dass Jahwe, der für ihn ohne Frage im Himmel wohnt, die Welt „füllt“, d. h. nicht im modernen Sinne überall persönlich zugegen ist, aber die Welt mit seinen Augen durchdringt und mit seinem Arm beherrscht. Die alte Welt hat, genau genommen, nicht unsere Vorstellung der Allgegenwart, sondern die der Ubiquität. Der Ausdruck מָלֵא mag übrigens auf einer theologischen Zurechtlegung von Jes 6 3b beruhen. So hat **25** Jahwe, der vom fernen Himmel aus alles wahrnimmt, gehört, wie jene Propheten in seinem Namen Lüge prophezeien, sagen: ich habe geträumt, ich habe geträumt! Natürlich sagen sie das nicht im vertrauten Kreise, wie Giesebrecht meint, denn dann könnte es dem Verf. herzlich gleichgültig sein, und er sagt auch kein Wort davon, wohl aber das Gegenteil; sie schreien es laut und immerzu aus, erzählen ihre Träume allen Leuten und „führen dadurch Jahwes Volk irre“. Die Versabteilung ist hier missraten, denn der Anfang von **26** enthält noch ein drittes חָלַמְתִּי, das in das unsinnige עַד־מָתַי verderbt ist (vgl. die dreimal wiederholten Lügenworte in 7 4). Ausserdem ist die Wortabteilung missraten; für הישׁ בלב ist zu lesen הֲיָשׁוּב לֵב: *wird sich bekehren das Herz der Propheten, der Propheten der Lüge und des Trugs ihres Herzens?* werden sich solche Lügner und Schwindler wirklich bekehren können und wollen, obgleich sie wissen müssen, dass Jahwe ihre Lügen hört und also auch bestrafen wird? Man merkt an der erregten Sprache, dass der Verf. einen Übelstand bekämpft, der ihn sehr gefährlich dünkt, zugleich aber auch, dass er diesen Abschnitt in der Voraussicht geschrieben hat, die ihm persönlich bekannten Propheten oder wenigstens ihre Zuhörer werden ihn lesen. Auf die Propheten hofft er allerdings kaum noch Eindruck zu machen, denn sie sind eitel und verlogen; auf manchen anderen Leser aber hat es gewiss Eindruck gemacht, dass diese angestaunten Jahwepropheten — der Bekehrung bedürfen. Warum sollen sie sich bekehren? Das sagt mit einer gewissen rhetorischen Übertreibung der folgende appositionelle Satz **27**: *Sie, die beabsichtigen, mein Volk meinen Namen vergessen zu machen durch ihre Träume . . . . wie ihre Väter meinen Namen vergessen haben durch den Baal.* Jene Propheten sind Jahwepropheten, weissagen in Jahwes Namen, ja thun, als hätten sie seinem geheimen Rate beigewohnt, trotzdem läuft Jahwes Name Gefahr, über ihren Träumen vergessen zu werden, ja sie arbeiten darauf hin. Der Verf. vertauscht in seinem Zorn den Effekt, den er voraussieht, mit der Absicht und widerspricht sich insofern, als er noch v. 25 gesagt hat, dass jene Leute בְּשֵׁם יְהוָה reden. Er scheint sich die Sache so zu denken: früher haben die Propheten durch den Baal geweissagt und das Volk an die Baalsorakel so gewöhnt, dass man kaum noch an Jahwe dachte, jetzt weissagen jene Propheten zwar im Namen Jahwes stellen aber ihre eigene Person und ihr wunderbares Traumvermögen derartig, in den Vordergrund, dass man wiederum Jahwe ganz dabei vergisst; Jahwes

Name ist Nebensache, man bewundert den Mann und seine Träume. Es mag ja sein, dass bisweilen Jahwe auch gänzlich bei Seite geschoben und nicht einmal als Sender des Traumes erwähnt wurde, dass man zur Erzeugung von Wahrträumen sich künstlicher Mittel bediente und bei der Deutung erlernte oder in der Familie fortgepflanzte Adeptenweisheit anwandte. Jener Prophet, den Deuterosacharja Sach 13 6 redend einführt, hat Ritzwunden „zwischen den Händen", die offenbar zur Erzeugung zwar nicht des Traumes, aber der Ekstase dienten; er will sie empfangen haben im Buhlerhause, hat sie sich aber eher gemacht in der Gemeinschaft der in solchen Praktiken seit Alters her geübten Nabis (I Reg 18 28 29). Die Nabis werden sich **28** nicht bekehren, aber die übrigen Leser sollen sich den Unterschied zwischen jenen und den Vertretern des Wortes Jahwes gegenwärtig halten. Traum und Gotteswort verhalten sich zu einander wie Spreu und Korn. Wer Jahwes Wort hat, „rede es in Wahrheit!" so, dass man es auch als Gotteswort erkennen und anerkennen kann. Offenbar glaubt der Verf., dass man ein sicheres Kriterium besitze, nach dem man das wirkliche und das vorgebliche Gotteswort unterscheiden kann. In v. 22 hat er den Zweck und die Wirkung betont: das wirkliche Gotteswort führt die Menschen zu Jahwe zurück. Eben darum wird er es hier das Korn nennen, während er die Träume, die nur die Neugier kitzeln, die nur unterhalten, aber keine moralischen Wirkungen hervorbringen, für Spreu erklärt. Eine gewisse Dunkelheit bleibt für uns noch, zumal da der vom Verf. behauptete Unterschied in der Tendenz und Wirkung doch nur in Bausch und Bogen zutreffen kann: auch ein Traum kann doch sittlich warnen und mahnen (vgl. Hi 33 15–18). Vor allem fällt auf, dass der Verf. es nicht für nötig hält, den Begriff des „Wortes Jahwes" inhaltlich klar auszusprechen. Überall ist man auf den allgemeinen Eindruck angewiesen. Dieser scheint mir auch hier darauf hinauszukommen, dass das Wort Jahwes dem Verf. die auf Gesetz und Propheten beruhende Predigt und seelsorgerische Unterweisung ist, zu der man eine besondere Anlage („bei dem das Wort Jahwes ist"), ein Charisma, haben muss, aber freilich keine psychisch abnorme Veranlagung oder gar die Wunderrolle des in den Himmel entrückten Visionärs. Dagegen bekämpft der Verf. im Interesse der, man möchte sagen, allgemeinen Kirchenlehre, der guten Sitte und der heilsamen Ordnung das Vorwiegen des subjektiven Elements, solche Erscheinungen, die, getragen von der persönlichen Eitelkeit Einzelner, Unruhe in die Gemeinde bringen, das Auge des Laien von der Moral auf unnütze Dinge ziehen, unter Umständen zu schwarmgeistigen Bewegungen führen. **29.** *Ist nicht so mein Wort:* „*wie ein Feuer*", *spricht Jahwe, und* „*wie ein Hammer, der Steine zerschlägt?*" In dem Bemühen, Traum und echtes Gotteswort scharf von einander abzuheben, scheint der Autor hier ein paar Vergleiche über die Eigenschaften des Gotteswortes aus älteren Autoren zu citieren; dass es Citate sind, geht aus dem vorgesetzten כֹּה hervor, das er doch nicht geschrieben hätte, wenn er im Fluss der eigenen Rede fortführe. Den Vergleich mit dem Feuer könnte er aus 5 14 genommen haben; die Fundstelle für das andere, noch originellere Bild kennen wir leider nicht, doch wäre auch dieses wohl eines Jeremia würdig, der sich freilich unter dem Wort

Jahwes etwas ganz anderes denkt als unser Autor. Die Bilder und der ganze Satz wirken durch ihre Kraft und ihr Pathos, aber die Frage, inwiefern das Wort Gottes Felsen zerschlägt, muss sich leider der Leser selbst beantworten. Vielleicht denkt der Verf. an die Wirkung, die eine gewaltige Busspredigt verbunden mit Drohungen auf „felsenharte“ Herzen ausüben kann (vgl. z. B. I Reg 21 17); er handhabt den Begriff Wort Gottes gar zu sehr als bekannten terminus techn., als dass er nähere Aufklärung für seine Pflicht ansähe. Auch das ist ein Anzeichen davon, dass er zu den jüngeren Schriftstellern gehört. Jedenfalls weicht diese seine Ausführung ziemlich stark von einer Stelle ab, an die sie sonst vielfach erinnert, von Num 12 6ff.: hier wird von den gewöhnlichen Nabis gesagt, dass Jahwe im Gesicht, im Traum, in Rätseln zu ihnen rede, nur mit Mose rede er persönlich im buchstäblichen Sinne dieses Wortes. Unser Autor redet viel verächtlicher vom Traum, das klare Wort Gottes aber beschränkt er nicht auf einen Mann wie Mose. Solche Männer wie Mose sind für ihn nicht mehr nötig und möglich, das Wort Jahwes liegt schwarz auf weiss vor, und jeder, der die richtige Auslegung erlernt hat und die erforderliche Beredsamkeit besitzt, kann es verwalten. Für den Verf. ist die Offenbarung vollendet; er glaubt an die sufficientia und perspicuitas der Thora und an das charisma der ministri verbi Domini. Es folgen nun v. 30–32 die Drohungen gegen die Nabis, ohne die es nun einmal diese jüngeren Autoren nicht thun. Das לָכֵן **30** passt insofern nicht besonders gut, als der Verf. nicht auf die bisherigen Vorwürfe zurückgreift, sondern mit ganz neuen kommt. Diese Ausführungen sind wirklich der Ausfluss eines ehrlichen Zornes. Die Nabis „stehlen einer dem andern meine Worte“. Eine interessante Äusserung: hätten wir nur das Material, sie uns zu veranschaulichen! Das Orakelgeben muss zur Zeit des Verf.s zu einer wahren Epidemie ausgeartet gewesen sein. Man suchte sich in immer neuen Sensationen zu überbieten, wer die beste Erfindungsgabe besass, war der Held des Tages. So mag es gekommen sein, dass man, ähnlich, wie es heute auf dem Gebiet der Poesie und Kunst und der technischen Erfindung der Fall ist, sich nachahmte und unter Umständen plünderte; eine recht effektvolle Weissagung wollte jeder gemacht haben. Unwillkürlich fragt man, ob diese Sucht sich blos im mündlichen Prophetenlatein geäussert, ob der Verf. nicht auch literarische Diebstähle und Annektierungen im Auge habe. Wir können das nicht mehr entscheiden, denn wenigstens im kanonischen AT liegen uns zwar Fälle genug vor, wo man sein eigenes Produkt einem anderen, altberühmten Gottesmann unterschob, nicht aber solche, wo man sich fremde Orakel aneignete — denn dass Jesaia das Stück Jes 2 2–4 oder Micha das gleiche Stück Mch 4 1–4 einem älteren Propheten abgeborgt habe, glauben hoffentlich nicht viele mehr; ich glaube nicht einmal, dass der Sammler von Jes 2—4 oder der von Mch 4 5 jenes Stück für seinen Helden entwendet habe. Nachahmung und Entlehnung einzelner Sätze kennen wir freilich genug, aber dergleichen meint unser Verf. schwerlich. In der ausserkanonischen Literatur — unser Autor hält kanonische und ausserkanonische Literatur noch nicht auseinander — kennen wir den lustigen Fall, dass der jüdische Sibyllinendichter den Homer des Plagiats beschuldigt, dessen er sich selber bewusst ist.

Ausserdem hat sich aber mancher Apokalyptiker ältere Apokalypsen angeeignet und zurechtgemacht, nur pflegen sich diese Gelehrten nicht selber zu nennen. In v. 30 ist der Plur. דְּבָרַי am Platze, während vorher der Singular des MT ebenso gut möglich ist wie der Plur., den die alten Übersetzer vorziehen. **31.** Anschaulich sagt der Verf.: *sie nehmen ihre Zunge und raunen Einraunung*, sie machen es mit der Zunge, wirkliche Inspiration ist nicht vorhanden. Das Verbum נָאַם mag der Verf. selber gebildet haben; der Zorn macht beredt. Es ist merkwürdig genug, dass er sich das Recht zuteilt, נְאֻם־י sagen zu dürfen, während er es anderen abspricht, obgleich er doch ebenso wenig inspiriert ist wie sie. Er meint augenscheinlich, die sittliche Rüge, die von der geoffenbarten objektiven Lehre ausgeht, stehe im Dienste Gottes und werde auf seinen Befehl ausgeübt, und mehr besage das נאם־י nicht; dagegen ist diejenige Weissagung, die es mit konkreten, der Lehre und Gemeinleitung nicht dienenden, vielleicht ganz profanen Dingen zu thun hat, ganz willkürlich und unberechtigt. Am zornigsten ist der Verf. auf die Träume, die für ihn Lügenträume sind, mit denen Gott niemand beauftragt hat und die dem Volk keinen Nutzen bringen. In der Vorlage der LXX, die v. 30–32 auch sonst in Kleinigkeiten abweicht, ist durch Einschaltung von הַנְּבִיאִים vor dem Part. Niph. נִבְּאִי v. 32 den vorhergehenden Versen gleich gemacht. פַּחֲזוּת, spätes Wort, nur hier, bedeutet ein Bramarbasieren und Grosssprechen, wie es bei Trinkgelagen vorkommt. Hiemit ist eigentlich der Herzenserguss unsers Kirchenmannes zu Ende, aber er hat noch etwas auf dem Herzen, das er

v. **33–40** besonders abhandelt. Es ist allerdings möglich, dass v. 33ff. von einem anderen Verf. sind, weil **33** mit einem Male Jer angeredet wird, indessen ist ein solches Abweichen von der anfänglichen Disposition kein ausreichender Beweis, denn einen Schriftsteller ersten Ranges haben wir eben nicht vor uns. Der Verf. hat noch einen besonderen Zorn auf das Wort מַשָּׂא, wörtlich Erhebung, nämlich der Stimme, dann Ausspruch. Die Gottheit schweigt gewöhnlich, bisweilen aber erhebt sie ihre Stimme; wenn das geschieht, so ist das ein Ereignis, und alle Welt ist neugierig. Zur Zeit unsers Verf.s muss das Wort ungemein häufig gebraucht sein, hat er doch, wie das Folgende zeigt, schon kein deutliches Bewusstsein mehr davon, dass der zugehörige Gen. eigentlich קוֹל ist. Ein berühmter Prophet kann jeden Tag von dem Volk oder einem Priester angegangen werden mit der Frage: was giebt's Neues von Jahwe, was ist der neueste „Ausspruch"? Etwas seltsam ist, dass unter den Fragern auch הַנָּבִיא, der Prophet (die LXX lässt allerdings den Artikel weg), genannt wird. Man kann ja freilich bei der Meinung, die diese Späteren von der hohen Stellung eines Jer haben (vgl. zu 19 1 21 1), annehmen, dass der Verf. sich ihn auch von den gewöhnlichen Nabis angelaufen denkt, aber er hat diese doch als so eitel geschildert, dass sie sogar fremde Orakel stehlen. Man sollte also eher glauben, dass הַמֶּלֶךְ oder הַנָּשִׂיא ursprünglich sei, wozu auch der Artikel besser passt. Wenn man Jer nach dem neusten מַשָּׂא fragt, so soll er sagen: אַתֶּם הַמַּשָּׂא (so ist mit der LXX für אֶת־מַה־מ zu lesen): ihr selbst seid das Massa, das Erheben. Natürlich beruht das Wortspiel darauf, dass der Gen. קוֹל ignoriert und נָשָׂא im Sinne von „eine Last aufheben" genommen wird. „Womit

trägt sich Jahwe? Euch trage ich, aber ich will euch abschütteln". **34**. Wer das Wort מַשָּׂא noch weiter braucht, der und sogar sein Haus soll es büssen. Das ist des Eifers etwas zu viel. Weil der Verf. das Wort nicht liebt, so scheut er sich nicht, Gott eine Strafandrohung wider dessen Gebrauch in den Mund zu legen. Damit sinkt er doch auf das Niveau der Leute herab, die ihre Gedanken für Gottesworte ausgeben. Der Vordersatz v. 34a ist absolut vorangestellt, der Nachsatz v. 34b wird durch das ו der Apodosis eingeleitet (Ges.-Kautzsch[26] § 112 mm). **35**. Man soll sich gegenseitig (lies אֶל für עַל) fragen: was hat Jahwe geantwortet oder geredet. Also die Möglichkeit, dass jemand auf sein Gebet ein Gotteswort bekommt, wird nicht ausgeschlossen. Aber man fragt sich vergebens, wie man nun die Dichtung von der Wahrheit unterscheiden soll. Der Autor umgeht gewissermassen die Frage, indem er den Jer angeredet werden lässt, der natürlich ein wirklicher Prophet ist. Wenn zu seiner Zeit jemand behauptet hätte, Jahwe habe zu ihm gesprochen, so würde er ihm nicht so leicht geglaubt haben. Denn eine fertige Kirche und Theologie kann wohl tote Propheten brauchen, aber keine lebenden; ihr, nicht Gotte, sind sie eine Last, die sie fortwirft. **36**a ist verständlich, nur spricht man besser mit der LXX תַּזְכִּירוּ aus: das Wort massa sollt ihr nicht mehr erwähnen. Es ist möglich, dass damit das Stück zu Ende ist, denn das Folgende ist zweifelhaften Charakters und sieht sehr nach späterer Vermehrung aus. Zunächst erhalten wir **36**b eine philologische Glosse: „denn der ‚Ausspruch' wird für einen Mann sein Wort sein." Es ist klar, dass das Suff. von דְּבָרוֹ sich auf אִישׁ (nicht etwa auf Jahwe) bezieht; der Satz will also sagen: man hat gar keinen Grund, den Ausdruck מַשָּׂא zu gebrauchen, דָּבָר thut denselben Dienst. Diese Begründung kann aber wohl nicht von dem Verf. des vorstehenden zornigen Ergusses herrühren. Der folgende Satz: „ihr habt die Worte des lebendigen Gottes u. s. w. verdreht" fehlt in der LXX und passt gar nicht in den Zusammenhang, denn wenn man ein Wort Gottes mit einem unrichtigen Ausdruck bezeichnet, so verdreht man es doch nicht. Sodann ist **37** im MT nur eine Wiederholung oder, wenn man תֹּאמְרוּ liest, eine Verbesserung von v. 35. Die LXX hat dafür nur den Satz: וּמַה־דִּבֶּר אֲלֹהֵינוּ, den sie selbst, wie es scheint, nicht versteht. Vielleicht ist er eine Fortsetzung der philologischen Glosse in v. 36b, besonders wenn man noch den ersten Satz in **38**, der allerdings in der LXX fehlt, damit verbindet: „und was hat denn Jahwe geredet, wenn ihr ‚Ausspruch Jahwes' sagt?" d. h. glaubt ihr etwa, mit dem Worte מַשָּׂא etwas ganz Besonderes auszudrücken? Der Bedingungssatz im Anfang von v. 38, der in der jetzigen Textgestalt ganz sinnlos ist, könnte in der LXX absichtlich weggelassen sein. Will man das nicht annehmen, so revertiert man v. 37 LXX vielleicht am Besten וְלָמָּה דִבַּרְתִּי: das massa ist für jedermann sein Wort (v. 36b), wozu giebt es denn [den Ausdruck] „Wort Jahwes"? Alles erwogen, neige ich mich am meisten zu dem Glauben, dass die LXX in v. 37 die ältere Fassung hat, die im MT, weil nicht verstanden, nach v. 35 kompletiert wurde, dass demnach die Glosse von v. 36a bis zu תֹּאמְרוּ v. 38 geht; soll der Schlusssatz von v. 36b dazu gerechnet werden, so ist vielleicht dort das דִּבְרֵי in דָּבָר zu verwandeln. Könnte man nun zur Not v. 36b bis תֹּאמְרוּ v. 38

noch mit dem Vorhergehenden vereinigen, so ist das unmöglich bei **38** (von לָכֵן an) — **40**. Denn hier wird behauptet, dass „ihr", streng genommen Jeremia und das Volk, in Wirklichkeit natürlich nur das Volk das verpönte Wort massa beständig gebrauche, obgleich Jahwe zu ihm gesandt und das Wort verboten habe: aber der Verf. von v. 33–36ª verbietet den Ausdruck ja augenscheinlich zum ersten Mal und kann nicht plötzlich voraussetzen, das sei schon früher geschehen. Offenbar ist v. 38 ff. später geschrieben und geht von der Annahme aus, das Verbot v. 33–36ª habe nichts gefruchtet. Der Verf. hat sich die Situation, an die er anknüpft, gar nicht recht angesehen und liefert wieder eins der erstaunlichsten Beispiele von der Gedankenlosigkeit und Leichtfertigkeit, mit der die Ergänzer vielfach arbeiten. **39**. Wegen des Gebrauchs des Ausdrucks massa verwirft Jahwe die Juden und Jerusalem von seinem Angesicht! Die bösen Juden! nicht blos Götzendienst haben sie getrieben, unschuldiges Blut vergossen, ihre Kinder verbrannt, sondern auch Jahwes Wort einen „Ausspruch" genannt, das ist ja doch zu arg und genügt allein schon zur Verwerfung des Volkes! Man ist oft geneigt, diese Ergänzer für frivol zu halten, weil sie ihre Produkte als Gotteswort dem grossen Propheten der Vorzeit unterschieben, aber wenn man sie solche Dinge machen sieht, wie diesen Schreiber von v. 38–40, so ist man halbwegs wieder versöhnt. Aber mit v. 16–36ª oder auch nur mit v. 33–36ª hat dieser absurde Zusatz, der in **40** noch 20 11 abschreibt, nichts zu thun. Wer das Volk wegen des Wörtleins massa für verdammt erklärt, der ermahnt es schon gar nicht mehr, es nicht zu gebrauchen, der klagt auch nicht mehr darüber, dass schlechte Propheten das Volk irre führen. Der Verf. von v. 16–36ª schreibt zwar unter dem Namen Jeremia, aber er schreibt nur für seine Zeit, zum Besten seiner Volksgenossen, und macht einen ernsthaften und achtungswerten Versuch, ärgerlichen Übelständen zu steuern, dagegen liefert der Verf. von v. 38–40 seinen Beitrag zur Erklärung des Untergangs Judas: die Juden hatten damals, entsetzlich zu vermelden, das Wort „Ausspruch Jahwes" in Gebrauch. In der LXX fehlt v. 39 מֵעַל פָּנָי; für נָשֹׂא . . . וְנָשִׂיתִי ebenda ist natürlich mit der LXX נָשׂא . . . וְנָשָׂאתִי zu lesen.

Auch der Verf. von v. 38–40 hat das Jesaiabuch Jes 13—23 noch nicht gekannt. Vielmehr müssen die Verfasser von Jer 23 33–40 und die Sammler von Jes 13—23 neben einander hergegangen sein, ohne von einander zu wissen; sie haben wohl, gerade wegen des Wortes massa, obwohl die einen es gebrauchen, die anderen es verwerfen, ungefähr in derselben Zeit gelebt. Die Verff. von Jer 23 33 ff. wissen vermutlich nicht, dass auch Hesekiel (12 10) das verpönte Wort gebraucht; mindestens der von v. 38–40 kann es nicht gewusst haben.

Cap. 24

erzählt in der Prosa der Ergänzer eine Vision Jeremias von zwei Körben mit Feigen, die des einen Korbes sind sehr gut und bedeuten die mit Jojachin abgeführten Juden, die des anderen sind ungeniessbar und bedeuten die Juden, die unter Zedekia zurückgeblieben oder nach Ägypten verzogen sind. Die ersteren werden wieder ins heilige Land zurückkehren, die letzteren sollen ein Ende mit Schrecken nehmen. Das Stück muss aus einer Zeit stammen, wo die Judenschaft in zwei Teile gespalten war. Der eine Teil, dem der Verf. angehört, betrachtete sich als Nachkommen der vornehmen Gola, die mit Jojachin abgeführt wurde, und sah mit Verachtung auf die übrigen Juden herab. Das Ganze giebt uns ein geschichtliches Rätsel auf, das wir schwerlich vollkommen lösen werden. Wir

wissen zwar, dass zwischen den strengeren Juden in Jerusalem und ihren Gesinnungsgenossen in Babylonien einerseits und der Bastardbrut, wie Tritojesaia sagt, andererseits, jenen mit Nichtisraeliten vermischten Juden, die nicht mit nach Babel abgeführt waren, zur Zeit Nehemias eine grosse Kluft bestand, die sich dann durch die Gründung der samarischen Gemeinde noch erweiterte, wissen auch, dass z. B. während des syrischen Religionskrieges Juden gegen Juden standen, das liefert jedoch nur eine ganz allgemeine Aufklärung über dies merkwürdige Capitel und giebt uns auch keinen genügenden Anhalt für dessen genauere Datierung. Es scheint hier eine Dichtung vorzuliegen, die den Gegensatz in der Judenschaft geschichtlich oder so zu sagen genealogisch erklären will. Ähnlich weiss der Verf. von Ps 78 den Gegensatz zwischen den Juden und den Samariern schon in der mosaischen Zeit nachzuweisen.

1. Der Verf. lässt Jer in der 1. p. reden. Da er so beginnt wie Am 7 1 4 7 8 1, so möchte man vermuten, dass am Anfang ein כֹּה wegen Ähnlichkeit mit den beiden Schlusskonsonanten des letzten Wortes in Cap. 23 ausgefallen sei. דּוּדָאֵי wäre Plur. von דּוּדִי, aber nachher heisst der Korb דּוּד; danach sollte man דּוּדֵי erwarten. מוּעָדִים wäre: hinbestellt; die Punktatoren mögen sich gedacht haben, dass Jahwe die Körbe zum Zweck der Vision vor den Tempel hinbestellt habe; natürlicher aber liest man mit der LXX מֻעֲמָדִים, hingestellt, nämlich als Opfergabe, vgl. Lev 16 10. Die Zeitbestimmung v. 1^{b} hinkt schwerfällig hinterher; hätte der Verf. sich nicht von Am 8 1 leiten lassen — nur dass er natürlich, wie die Ergänzer möglichst immer thun, Jer am Tempel auftreten lässt —, so hätte er geschrieben: und es geschah nach der Wegführung u. s. w. Die Form יְכָנְיָהוּ will Qre in יְכָנְיָה ändern, weil letztere sonst überall gebräuchlich ist. Die weitläufigen Personalien sind bei der nachexilischen Abfassung begreiflich; sie wären allerdings nur einmal im Buche nötig gewesen, wenn nicht so viel verschiedene Schriftsteller daran gearbeitet hätten. Mit Jojachin wurden fortgeführt die Fürsten Judas und die technischen Arbeiter. Diese Angabe, noch etwas kürzer als die von 29 2, ist für den Zweck dieser Visionsgeschichte entweder zu lang oder zu kurz: es sollte entweder nur von Jojachin oder von allen mit ihm Weggeführten gesprochen werden, denn Jojachin, die Beamten und die Techniker sind doch nicht die גָּלוּת, der v. 5 ff. so schöne Dinge verheissen werden, sondern besten Falls der zehnte Teil davon. So unvollkommen konnte sich der Verf. nur ausdrücken, wenn er der Zeit Jojachins sehr fern steht und seine Behauptung, dass die besseren Juden seiner Zeit von der Gola Jojachin abstammen, nur eine Theorie oder besser ein Spiel der Phantasie ist und nicht auf wirklichem genealogischem Fundament ruht. Er citiert die Stelle II Reg 24 12–16 nur flüchtig, weil er sie als bekannt voraussetzt. Der חָרָשׁ (Kollekt.) ist der Künstler in Holz, Stein oder Metall; was der מַסְגֵּר ist, ob der Gefangenwärter oder der subalterne Beamte überhaupt (Kastellan) oder der Schmied oder der Goldarbeiter, wissen wir nicht; nach II Reg 24 10 sollte er wie auch der חָרָשׁ etwa zum Geniekorps gehören. **2.** Die Frühfeigen reifen Ende Juni, die anderen im August; jene gelten als Leckerbissen (Jes 28 4); בִּכּוּרוֹת scheint Abstraktum „Frühreife“ zu sein. **3.** Obwohl der Verf. v. 1 2 alles Nötige über die Feigen gesagt hat, muss er wegen äusserlicher Nachahmung der ihm vorbildlichen Stelle Am 8 1 ff. die Feigen noch einmal beschreiben; aber das macht den jüngeren Schriftstellern ja nicht viel. **4 5.** Jahwe hat soeben (v. 3)

mit Jer gesprochen, trotzdem kommt jetzt das „Wort Jahwes“ zu ihm wie ein Neues; es scheint, dass damit die eigentliche Weissagung oder Offenbarung bezeichnet werden soll. Diese beginnt mit: so spricht Jahwe u. s. w., als ob das „Wort Jahwes“ nicht von Jahwe selber, sondern etwa vom מַלְאַךְ יהוה, der im Tempel wohnt, gesprochen werde oder als ob dem Jer buchstäblich vorgesagt werden solle, was er zu reden habe. Ich glaube — denn von einem Wissen kann hier nicht die Rede sein — dass der Verf. sich den Vorgang etwa so denkt: Jahwe oder eigentlich der Mal'ak, der ihn auf Erden darstellt, steht, vermutlich sichtbar, neben Jer und spricht zuerst (v. 3) in gewöhnlichem Tone zu ihm; nachdem dann Jer das allegorische Gesicht richtig in sich aufgenommen hat, trägt der Mal'ak die von Jeremia zu haltende Rede in demselben feierlichen Tone vor, in dem der Prophet selber zu sprechen haben wird. Ist das richtig, so wird allerdings der unbefangene Leser in einer solchen Darstellung die Vorstellungen wirksam finden, die sich der Laie auf Grund der Lektüre von dem Vorgang der Inspiration gebildet hat. Will man diesem Schluss entgehen, so muss man eine Verkürzung der Darstellung annehmen in dem Sinne, dass zwischen v. 4 und v. 5 der Gedanke einzuschalten wäre: was das Wort Jahwes mir sagte, das gebe ich hiemit wieder: so hat Jahwe gesprochen. Aber ich fürchte, dass diese Annahme sich nur selten durchführen liesse. הִכִּיר לְטוֹבָה, wörtlich: jemanden zum Guten erkennen, bedeutet: jemanden freundlich wie einen Angehörigen ins Auge fassen und dementsprechend behandeln. Die Erörterung der Frage, ob hier die Frömmigkeit dieser ersten Exulanten oder nur ihr glückliches Geschick hervorgehoben werden soll, ist unnütz, denn selbstverständlich gehört beides zusammen; Jojachin und seine Leidensgefährten sind gut in Jahwes Augen, darum wird es ihnen gut gehen. Viel wichtiger ist die Frage, warum der Verf. gerade diese ersten Exulanten für Gott wohlgefällig hält und den Rest des Volkes so ganz und gar verwirft; das ganze Cap. ist ja nur zu dem Zweck geschrieben, um den Unterschied beider Volksschichten ins Licht zu stellen. Man sollte doch erwarten, dass die am Längsten verschonten Juden für besser gehalten würden, der Verf. muss also besondere Gründe gehabt haben für die entgegengesetzte Ansicht. Zunächst könnte man allgemein darauf hinweisen, dass auch sonst wohl ein vorzeitiger Tod als eine Vergünstigung für den gilt, der dadurch einem viel böseren Ende entgeht (I Reg 14 12 13), könnte also sagen, dass die Gola Jojachin deshalb als von Jahwe bevorzugt erschien, weil sie den furchtbaren Leiden entrückt wurde, die nach der Schilderung der Ergänzer später Jerusalem getroffen haben. Sodann hat wohl der Verf. den Berichten der älteren Schriftsteller entnommen, dass mit Zedekia nicht viele Juden mehr deportiert wurden, dass es hauptsächlich solche waren, die in Babel hingerichtet werden sollten oder die zu den Chaldäern abgefallen waren. Auch wird ihm die Bemerkung II Reg 24 14, welche Stelle er ja kennt (v. 1), nicht entgangen sein, dass bei Jojachins Wegführung nur der Pöbel des Landes zurückgeblieben sei. Es ist merkwürdig, dass, von Hesekiel abgesehen, ein Daniel und ein Mordechai zu der ersten Galuth gehört haben sollen; ohnehin wäre zu begreifen, dass die späteren Juden sich lieber von der vornehmen Begleitung des Jo-

jachin ableiteten, als von den zweifelhaften Elementen, die, zumal nach der Hinrichtung der Grossen Zedekias, sonst deportiert wurden oder vorerst im Lande zurückblieben. Aber einen Grund, den Unterschied so stark hervorzuheben, wie in diesem Cap. geschieht, hatte der Verf. doch nur, wenn zwischen den wirklichen oder vermeinten Nachkommen der Gola Jojachin und der übrigen Judenschaft eine starke Spannung bestand. Unser Stück macht den Eindruck, als sei es aus den Kreisen der intransigenten Nibdalim hervorgegangen, die mit den bene haggola identisch oder doch innig verbunden waren (Esr 6 19 ff.). Doch scheint es, dass zur Zeit unseres Verf.s die Gola schon gesiegt hat. Zu dem Stat. constr. גָּלוּת mit ā s. Ges.-Kautzsch[26] § 95 t. **6.** Lies אֶל für עַל. Nach ihrer Rückkehr sollen die Exulanten „gebaut und nicht zerstört u. s. w. werden“ (1 10). Sie haben sich demnach zur Zeit des Verf.s in leidlich guten Umständen befunden. **7.** Sie haben aber auch durch Jahwe „ein Herz, mich zu erkennen, dass ich Jahwe bin“, sind gesetzestreu. Der Verf. spricht hier die Sprache Hesekiels; der Anfang des Verses ist identisch mit Hes 36 26; der Ausdruck: erkennen, dass ich Jahwe bin, kommt bekanntlich oft bei Hesekiel vor, wenn auch meist in anderem Sinne, vgl. ausserdem 9 23. שׁוּב, sich bekehren, mit dem deuteronomischen בְּכָל־לִבָּם, von ganzem Herzen, bedeutet nicht die „innerliche Umkehr“ der protestantischen Dogmatik, sondern die ungeteilte, entschlossene Zuwendung zum Jahwebekenntnis, zum Gesetz und Kult der Tempelgemeinde und die Feindschaft gegen die fremden Götter vgl. 3 10. **8.** Die schlechten Feigen bedeuten Zedekia und sein Volk. Der Text ist schwerlich richtig, der Satz „denn so spricht Jahwe“ ist an seiner Stelle auch dann unerträglich, wenn man mit der LXX כִּי־כֹה in כָּכָה verwandelt; entweder ist der ganze Satz oder wenigstens das כִּי־כֹה zu streichen. Ferner ist אֶתֵּן verdächtig, es nimmt das נָתַן von v. 9 vorweg und lässt Jahwe ausschliesslich von dem Geschick Zedekias und seines Volkes, nicht auch von ihrem Wert sprechen; die LXX scheint אַגִּיר gelesen zu haben, schreiben muss man aber nach v. 5 אַכִּיר: wie die schlechten Feigen, so sehe ich Zedekia u. s. w. an. Die Erwähnung der ägyptischen Juden ist offenbar durch Cap. 42 veranlasst. Warum sie von den bene haggola so gehasst wurden, wissen wir nicht genauer. Eine gewisse Rivalität hat zwischen den babylonischen und den ägyptischen Juden wohl immer existiert, die ersteren hielten sich für besser, den letzteren ging es besser. Unter Ptolemäus Soter (321—283) sollen wieder viele palästinensische Juden teils als Gefangene, teils freiwillig nach Ägypten gekommen sein. Hat diese neue Auswanderung, die der Hoffnung auf die Sammlung der Diaspora so ganz widersprach, die Rivalität zu dem Groll gesteigert, der in Cap. 24 42 ff. zum Ausdruck kommt? **9** entspricht v. 6. Der erste Satz ist identisch mit 15 4a. לְרָעָה ist ein stehen gebliebener Schreibfehler für לְזַוְעָה, wie mit dem Ktib zu schreiben ist, und fehlt in 15 4 29 18 und in der LXX. Zu v. 9b vgl. 29 19 42 18 44 12, die Grundstelle dafür ist aber Dtn 28 37. **10.** Schwert, Hunger und Pest werden ja eigentlich bei der Belagerung Jerusalems wüten, aber sie sollen ebenso die verschont gebliebenen und nach Ägypten geflohenen Juden heimsuchen, sodass sie nicht wieder im gelobten Lande wohnen werden vgl. 44 12 ff.

Cap. 25

ist eines der buntscheckigsten Stücke im Buch Jeremia. In v. 1–14 erhalten wir eine Rede Jeremias aus dem 4. Jahr des Jojakim, also demselben Jahr, in dem Jer dem Baruch nach 36 1 ff. seine bisherigen „Worte" diktierte, und diese Rede soll offenbar jene erste Sammlung der „Worte Jeremias" abschliessen, um dann Cap. 26 ff. als jene Zusätze erscheinen zu lassen, die in dem wiederhergestellten Buch hinzukamen. Dies Stück nimmt Bezug auf Cap. 1, zu dem es sich verhält wie der Schluss zu der Einleitung; sein Verf. hat entweder 21 1 ff. und Cap. 24 noch nicht gekannt oder es nicht beachtet. Er ist jünger als Sacharja, aber älter als II Chr 36 21 (?) und Daniel 9. V. 13^{b}, der aber diesem Stück nicht ursprünglich eigen ist, setzt das Vorhandensein von Cap. 46—51 voraus; und die LXX hat hinter ihm Cap. 46 ff., übrigens in anderer Ordnung, eingeschaltet. V. 15–26 enthält eine gross angelegte Vision, in der Jer allen Völkern der Erde den Zornesbecher Jahwes zu trinken giebt; v. 27–29 bildet dazu einen nicht sehr überlegten Nachtrag; v. 15 ff. ist wohl älter als Cap. 46 ff. Es folgen dann noch mehrere Sprüche über das Weltgericht, reich an Entlehnungen aus älteren Schriften.

25 1–14. Dass der Verf. einen Abschluss der „Worte Jeremias" zu geben beabsichtigt, verrät er **1** schon unwillkürlich durch den Ausdruck: „zu ganz Juda" u. s. w.; ebenfalls deutet er es an durch die Zeitbestimmung: im 4. Jahr des Jojakim, die ja deutlich mit Rücksicht auf 36 1 gewählt ist. Die zweite Zeitangabe: das ist das erste Jahr des Nebukadrezar u. s. w. fehlt noch in der LXX und scheint auf Grund von II Reg 24 12 25 8 (= Jer 52 12) errechnet zu sein. רִאשֹׁנִית für רִאשֹׁנָה ist wohl ein Schreibfehler. Ob in v. 1 עַל־יִרְמְיָהוּ (für אֶל) oder in **2** „Jeremia der Prophet" eingesetzt ist, lässt sich nicht sicher entscheiden; die LXX lässt letzteres weg. Lies אֶל־כל־עם nach der LXX. **3.** Sogar der Vatersname Josias wird angegeben. Das 13. Jahr wie 1 2. Das Sätzchen „erging das Wort Jahwes an mich" fehlt in der LXX und wird von Schwally u. a. wohl mit Recht gestrichen. Zu dem וָאֲדַבֵּר s. Ges.-Kautzsch^{26} § 111 h. אַשְׁכֵּים, aramäisch in Aussprache und Orthographie für הַשְׁכֵּם, kommt wohl auf Rechnung des Abschreibers. Das Schlusssätzchen: aber ihr hörtet nicht, fehlt noch in der LXX, ist also wieder ein unnützes Abschreiberprodukt. Auch **4** wird von Schwally u. a. mit Recht gestrichen als aus 7 25^{b} 26^{a} wörtlich abgeschrieben und gar nicht in den Zusammenhang passend; das Ktib hat das Citat, das in der LXX wörtlich herübergenommen ist, durch Einsetzung von יהוה zu verbessern sich die unnütze Mühe gegeben. **5. 6** halte ich mit Giesebrecht fest als Inhaltsangabe des v. 3 erwähnten Redens des Jeremia. Beide Verse wiederholen die oft gehörten Mahnungen an das vorexilische Volk, das die Ergänzer bekanntlich ungeschichtlicher Weise für ganz götzendienerisch halten. Der Impr. וְשֻׁבוּ v. 5^{b} führt den Nachsatz zu v. 5^{a} ein: „so mögt ihr wohnen bleiben". וְלֹא v. 6^{b}: „damit ihr mich nicht ärgert durch das Werk eurer Hände", die Götzenbilder, „und ich euch nicht Übles anthue". Für אוֹתִי ein אֶת־י einzusetzen, ist nicht nötig, da in **7** das נאם־י, das freilich in der LXX fehlt, aber auch das אֵלַי, das die LXX hat, anzeigen, dass der Verf., wie die Ergänzer gewöhnlich thun, Jahwe als eigentlichen Redner denkt. Dass v. 7^{b} nur eine Variante oder Korrektur zu v. 6^{b} ist, würde man behaupten dürfen auch ohne einen Blick auf die LXX, die v. 7^{b} noch nicht hat; לְרַע לָכֶם, euch selbst zum Schaden, ist nicht einmal eine Verbesserung

für וְלֹא אֶרַע לוֹ v. 6b. Schreibe nach Qre הַכְעִסֵנִי oder aber תַּכְעִסוּנִי. Jetzt 8 die übliche Drohung mit לָכֵן und יַעַן: Jahwe holt **9** alle Geschlechter des Nordens (oder nach der LXX: das Geschlecht aus dem Norden vgl. zu v. 12) und bringt sie „über dies Land". וְאֶל . . . עַבְדִּי fehlt in der LXX und verrät sich schon durch seine Stellung und sein אֶל (das von שָׁלַח abhängig ist) als Zusatz. Ein Zusatz ist aber jedenfalls auch וְעַל כָּל־הַגּוֹיִם הָאֵ' סָבִיב, und zwar rühren beide Zusätze (und vielleicht auch v. 4) von derselben Hand her, die v. 11b hinzugefügt hat. Denn der ursprüngliche Zusammenhang redet nur von Jeremias Predigt über „dies Land", das von den Völkern des Nordens verwüstet werden soll; der Verf. der Zusätze hingegen will v. 15 ff. vorbereiten und spricht darum von den Völkern in der Runde, die das Opfer des grossen Gerichts sein werden. Wegen des bemerkenswerten Ausdrucks „Nebukadrezar, mein Knecht" ist er entweder mit dem Verf. von 27 6 43 10 identisch oder von ihm abhängig (die LXX lässt den ihr, wie es scheint, anstössigen Ausdruck עַבְדִּי überall weg). Jahwes Knecht ist der König von Babel, weil er das (erste) Gericht über die Völker vollstrecken soll. Ob הֶחֳרִים des MT oder הֶחֳרִיב der LXX ursprünglich ist, lässt sich nicht entscheiden. Am Schluss von v. 9 ist mit der LXX חָרְפַּת für חָרְבוֹת zu lesen, wenn man nicht lieber vorher das Suffix des Plur. masc. in den Sing. fem. verwandeln will vgl. die vom Verf. benutzte jeremian. Stelle 18 16. **10. 11a** erinnern an 7 34. „Dies Land" ist nur das judäische; der Ausdruck schliesst aus, dass der Verf. die Absicht hat, von anderen Völkern zu sprechen (לְחָרְבָּה und לְשַׁמָּה sind Varianten). Daher ist **11b** ein Zusatz, wie auch seine Fassung wahrscheinlich macht: „diese Völker" ist eine ganz verschwommene Bezeichnung der Völker, die die Chaldäer unterjocht haben oder eigentlich noch unterjochen sollen. Der Interpolator will, angeregt einerseits durch v. 12, andererseits durch v. 15 ff., die Katastrophe Judas unter den Gesichtspunkt des grossen allgemeinen Weltgerichts bringen. Während man bei v. 1–11 nicht begreift worauf der Verf. eigentlich hinaus will, da er doch die blosse Wiederholung von so und so oft vorgetragenen Drohungen wohl nicht für einen passenden Abschluss der „Worte Jeremias" halten konnte, wird einem seine Absicht klar, wenn man Vers **12** hinzunimmt. Der Verf. will zwar das Exil ankündigen, aber auch dessen Ende. Hatte Cap. 24 gesagt, wer zurückkehren wird, so sagt dies Stück, wann die Gola zurückkehrt. In v. 12 ist alles das, was der MT über die LXX hinaus aufweist, zu streichen; der Vers lautet ursprünglich: *Und es wird geschehen, wenn siebenzig Jahre voll sind, werde ich jenes Volk heimsuchen und es zu ewigen Wüsteneien machen.* „Jenes Volk" schlägt natürlich nicht auf „diese Völker" in v. 11b zurück, die ja doch in einem handgreiflichen Gegensatz zu ihm stehen, sondern auf die Geschlechter oder, nach der LXX, das Geschlecht aus dem Norden in v. 9. Der Verf. spricht hier wie v. 9 (vgl. auch zu 1 15 16) in jenem dunkelen, geheimnisvollen Ton, den die späteren Apokalyptiker so gern anschlagen, weil die Weissagung dadurch echter erscheint, und die Glossatoren hätten diese Wirkung nicht durch die Nennung des Königs von Babel und des Chaldäerlandes beeinträchtigen sollen. Die 70 Jahre treten hier allem Anschein nach zum ersten Mal auf und sind

schwerlich aus 29 10 entlehnt; sie sind vorher nicht erwähnt (die LXX hat den Artikel eigenmächtig hinzugesetzt). Wie ist der Verf. auf die 70 Jahre gekommen? Wenn man von Jojachins Exilierung an rechnet, so kommen kaum 60 Jahr, von Zedekias Exilierung kaum 50 Jahr heraus; selbst vom 4. Jahr Jojakims ab gerechnet, giebt es keine vollen 70 Jahr. Es scheint, dass der Verf. die wirkliche Zeitdauer des Exils nicht genau kennt; er lebt eben lange nach dem Exil. Letzteres geht auch daraus hervor, dass er offenbar mit dem Ende des Exils die völlige Verwüstung des Chaldäerlandes eintreten lässt, also nicht weiss, dass im Gegenteil Cyrus mit den Babyloniern sehr glimpflich verfuhr. Es ist wahrscheinlich, dass der Verf. zunächst von Sach 1 12 auf die 70 Jahr gebracht worden ist. Sacharja meint allerdings die Zeit von der Zerstörung des Tempels bis auf das 2. Jahr des Darius Hystaspis, die beinahe 70 Jahr ausmacht, aber der Verf. konnte leicht diese Angabe auf das Exil beziehen, wenn er so ungenau las, wie diese späteren Autoren gewöhnlich thun. Ausserdem ist es möglich, dass er die 40 Jahr, die Hesekiel (4 6) für die Dauer des judäischen Exils festsetzt, zu den dreissig Jahren, die Hes 1 1 genannt werden, hinzugezählt hat. Daneben giebt es freilich noch andere Möglichkeiten. Die Stelle II Chr 36 21 spricht zwar von Jeremias Ankündigung der 70 Jahre, aber sie scheint weder auf Jer 25 12 noch auf 29 10 Bezug zu nehmen: der Midrasch, den sie im Auge zu haben scheint, kann ebenso wohl älter als jünger denn unsere Stelle gewesen sein und sie sogar angeregt haben. Hingegen ist wohl der Verf. von Dan 9 1 ff. von unserer Stelle abhängig, und vielleicht sogar der Verf. von Jes 23 15, der auch die jüngeren Einschaltungen (v. 11b) gelesen haben kann. Die Form מְלֹאוֹת sieht darum so sonderbar aus, weil der Verf. das Verb als ein ל״ה behandelt (מְלֹאת), die Urheber des Ktib dann aber gemäss ihrer etymologischen Orthographie das א eingeflickt haben. Den Zusammenhang zwischen v. 12 und v. 14 unterbricht die Bemerkung **13**, Jahwe bringe über „jenes Land“ die Worte, die er über es geredet habe, alles, was in diesem Buche geschrieben sei, was Jer über alle Völker geweissagt habe. Es ist möglich, dass dieser Vers nicht von Einer, sondern von zwei oder gar drei Händen herrührt; v. 13a, der den Tenor der Rede noch festhält, könnte sich auf Orakel anderer Propheten, z. B. auf Jes 13 14 beziehen und mit den Einsätzen in v. 1–11 denselben Verf. haben. Die zweite Vershälfte aber bezieht sich deutlich auf Cap. 46—51, genauer auf Cap. 50 51, da dies das einzige Stück ist, wo Babels Untergang von „Jeremia“ ausführlich geweissagt wird. Hat v. 13b noch mehr, nämlich eine Art Überschrift zu Cap. 46—51 sein wollen? Das hat die Vorlage der LXX angenommen, die nun diese Capitel unmittelbar folgen lässt, wobei sie den letzten Satz: was Jer über alle Völker weissagte, sogar im buchstäblichen Sinne zur Überschrift macht. Indessen braucht dieser Relativsatz nichts weiter zu sein, als eine Bezeichnung der Stelle, wo der Leser die Weissagung über Babel finden konnte. Nimmt man an, dass er Cap. 46 ff. einführen sollte, so begreift man nicht, warum weder im MT noch in der LXX die Weissagung wider Babel nicht den ersten Platz erhielt. Mir macht der Vers eher den Eindruck, dass Cap. 46 ff., als er geschrieben wurde, sich gerade nicht in der Nähe von Cap. 25

befanden. Aber es scheint mir überhaupt eine müssige Frage zu sein, wo Cap. 46—51 ursprünglich gestanden haben; das Verfahren der LXX zeigt, dass sie keine feste Stelle im Jeremiabuch hatten, sondern eher als Beilage betrachtet wurden, die man in der Synagoge verwenden konnte, wie man wollte. Man hat daher nicht den geringsten Grund, sie von ihrem jetzigen Platz am Ende des Buches Jeremia wegzunehmen, mit dem sie überhaupt in keiner organischen Verbindung stehen. Die Verwandlung des Ktib הֲבֵאוֹתִי in das Qre הֲבֵאתִי ist nicht nötig. **14** schliesst sich an v. 12 an; beide Verse haben ihre Parallele an 27 7. Die vielen Völker und grossen Könige, die Babel unterjochen werden, sind wahrscheinlich nicht blos die Meder, sondern auch die Macedonier. Der Verf. muss ja in einer Zeit gelebt haben, wo Babylonien seit langem ein Unterthanenland und die Stadt Babel so gut wie verschollen war („ewige Wüstungen" v. 12). עָבַד בְּ bedeutet: mit jemandem arbeiten, jemanden als Knecht gebrauchen; der Ausdruck stammt aus dem bürgerlichen Leben, man sagt auch: mit Rindern arbeiten. הֵמָּה verstärkt das Suffix von בָּם. Dass v. 14, dessen Zugehörigkeit zu v. 12 durch 27 7 bewiesen wird, in der LXX infolge der Einschaltung von Cap. 46—51 hinter v. 13 ausgefallen ist, wird von Giesebrecht mit Recht als ein Beweis dafür betrachtet, dass die Einschaltung willkürlich war.

25 15—26 (LXX 32 1 ff.) bringt eine grossartige Vision, in der Jeremia allen Völkern den Zornesbecher Jahwes reicht. Wie v. 1—14, so scheint auch dies Stück in einem gewissen Zusammenhang mit Cap. 1 zu stehen. Es ist gewiss älter als Cap. 46—51; es steht an einer passenden Stelle, insofern 2—25 14 die Weissagungen gegen die Juden enthalten und nun eine kurze Erwähnung der übrigen Völker wohl am Platz ist; hat doch das Einleitungscapitel den Jer als Bevollmächtigten Jahwes über die Völker und die Königreiche hingestellt (1 10). Leider ist die Darstellungsgabe des Verf.s der grossartigen Konception nicht gewachsen; wäre die letztere zur Ausführung gekommen, wie sie sollte, so wäre das Stück eines Jeremia würdig gewesen. Aber dem Jer kann es freilich auch deshalb nicht angehören, weil er eben kein Prophet für die Völker ist, wie es 1 5 hiess, sondern nur der Prophet der בַּת־עַמּוֹ.

15. Das כִּי am Anfang ist nur motiviert durch die jüngeren Einsätze in v. 1-14, besonders durch v. 11b. Die LXX hat es nicht; da sie aber das Stück erst 32 1 ff. bringt, so lässt sich daraus nichts schliessen. *So sprach Jahwe, der Gott Israels, zu mir: nimm diesen Becher schäumenden Weins aus meiner Hand und lasse ihn trinken alle Völker, zu denen ich dich sende!* כּוֹס ist als fem. behandelt, wie הַזֹּאת zeigt, daher הַשְׁקִיתָהּ zu schreiben; das folgende אוֹתוֹ verdankt sein Dasein einem Pfiffikus, der der Meinung war, man trinke den Wein und nicht den Becher. יַיִן הַחֵמָה wäre nach Ges.-Kautzsch[26] § 131 k zu erklären; besser, poetischer ist die Lesart der LXX יַיִן הַחֲמַר. Es ist schön, dass der Verf. nun nicht zuerst die Völker aufzählt; viel wirkungsvoller wird die Aufzählung erst in der Ausführung des Befehls gegeben. **16.** *Und sie sollen trinken und ins Schwanken geraten und ins Rasen,* — wer das Stück für echt erklären wollte, wäre gezwungen, das, was nun folgt, für einen Zusatz zu halten, der das prächtige Bild vollkommen zerstört: *von wegen des Schwertes, das ich unter sie sende.* Die Völker sollten doch von dem Weine taumeln, nicht „von wegen des Schwertes!" Aber darf man v. 16b streichen?

Die beiden Hithpoele malen, wie der Wein zu wirken beginnt. **17.** *Und ich nahm den Becher aus Jahwes Hand und liess ihn trinken alle die Völker* u. s. w.; lies וָאַשְׁקֶה. Eine einfache, schlichte Ausdrucksweise, die aber einer gewissen Grösse nicht entbehrt. Der Verf. hält es nicht für nötig, zu sagen, wie Jer die Völker, für die er Auftrag hatte, trinken lassen konnte. Er erzählt eine Vision, und deren Gesetze sind hier wirksam. Die Schatten der Völker schweben heran, angezogen von dem Lenker des Schicksals, um das zu empfangen, was ihnen beschieden werden soll, wie die Hausgenossen zum Hausvater treten, um ihren Anteil zugemessen zu bekommen. Vgl. die schwungvolle Darstellung der Schicksalsverteilung unter demselben Bilde in Ps 75 9. Mit **18** beginnt nun die Aufzählung der Völker, die trinken müssen. An sich ist gegen eine solche Aufzählung selbst unter dem Gesichtspunkt der Echtheit nichts einzuwenden; sie könnte, in geeigneter Weise ausgeführt, den Eindruck der gewaltigen Scene nur erhöhen. Aber es ist allerdings nicht zu leugnen, dass sie sich jetzt teils ins Kleinliche verläuft, teils mit Beiwerk belastet ist, das man gern missen möchte. Die LXX hat vielfach einen einfacheren Text. Ob aber nicht schon früher manches hinzugesetzt ist? Zuerst werden genannt Jerusalem und die Städte Judas und seine (Jerusalems oder Judas?) Könige und Fürsten — schon das eine sonderbare Zusammenstellung. Ein vorexilischer Schriftsteller hätte wohl eher geschrieben: den König von Juda und sein Volk. Warum die Könige in der Mehrzahl? weil zwei Könige deportiert sind? Jedenfalls ist etwas hinzugesetzt: אֶת־שָׂרֶיהָ hinkt hinterdrein, ein וְ vorzusetzen, wie die LXX thut, ist billig, aber willkürlich; wir müssen am Ende noch dankbar sein, dass nicht auch noch die Priester und Propheten nachkommen. In v. 18b scheint sich אוֹתָם (die LXX: αὐτάς) auf Jerusalem und die judäischen Städte zu beziehen. In der LXX fehlt der Schluss: „und zum Fluch, wie es heute der Fall ist". Diese Worte können jedenfalls nur den Königen gelten, nicht der heiligen Stadt. Mindestens dieser Schluss ist sehr jung, aber vielleicht ist v. 18b ganz zugesetzt. **19. 20a.** Der Pharao tritt doch in der Einzahl auf, erhält aber freilich ein grosses Gefolge, sodass man auch hier sich sagt, dass dem prophetischen Mundschenken reichlich viel aufgebürdet wird. Dass wieder neben Pharaos Knechten auch seine Fürsten erscheinen, könnte man aus den Verhältnissen Ägyptens erklären, das in älterer Zeit viele Kleinkönige zu haben pflegt, in der griechischen Zeit vornehme Statthalter und Minister; die LXX übersetzt darum auch שָׂרִים hier anders als in v. 18. Aber nun kommt noch „sein ganzes Volk" und in v. 20 sogar „die ganze Fremdenschaft" hinzu, und das macht das visionäre Bild unförmlich, zumal da das כֹּל verhindert, dass man sich das Volk und die Fremdenkolonien durch symbolische Gestalten verkörpert denken darf. הָעֵרֶב v. 20a ist von dem, der „alle Könige des Landes Uz" einschob — sie fehlen noch in der LXX — offenbar im Sinne Arabien genommen, da Uz, mag der Interpolator es mit dem Hauran oder mit einer edomitischen Landschaft zusammenbringen (s. zu Hi 1 1), jedenfalls nach Asien gehört; da aber Arabien erst v. 24 daran kommt, so müssen mit הָעֵרֶב die Fremden gemeint sein, die namentlich im nördlichen Agypten immer in grosser Zahl wohnten und wenigstens zum Teil, so z. B.

die griechischen Söldner, die jüdischen Kolonien, relativ selbständige Körperschaften darstellten. In **20**^{b} sind „alle Könige des Philisterlandes“ und die Städte Askalon, Gaza, Ekron und Asdod neben einander gestellt. Unter den letzteren fehlt wie Am 1 6–8 die Stadt Gath, die überhaupt in der späteren Zeit nicht mehr erwähnt wird (Mch 1 10 kann nicht in Frage kommen). Der Ausdruck „der Rest Asdods“ scheint auf eine Katastrophe hinzuweisen, die die Stadt betroffen hat; ob die Eroberung Asdods durch Psammetich (Herod. II 157) oder die durch Judas Makkabäus (I Mak 5 68) oder Jonathan (I Mak 10 84) oder irgend eine andere gemeint ist, das kann kein Mensch wissen, weiss man doch nicht einmal, ob die vier Städte schon von dem ursprünglichen Verf. oder erst von einem Bearbeiter hier aufgezählt sind. **21.** Edom (lies nach der LXX וְאֶת־), Moab und die Ammoniter stehen als nahe Verwandte bei einander. **22.** Die beiden כָּל־ fehlen in der LXX. Die Könige in v. 22^{a} stehen wohl nur wegen der Mehrzahl der Städte im Plural. In v. 22^{b} hat die LXX blos הַמְּלָכִים für מַלְכֵי הָאִי. Welche Reiche hier gemeint sind, bleibt unklar; vielleicht sind es die griechischen Staaten oder das griechisch-macedonische Reich. Auf die Meeranwohner folgen **23. 24** die Bewohner der Wüste. Zunächst v. 23 Dedan (die LXX hat וְאֵת), das hier wohl der Gen 25 3 den Abrahamiden zugerechnete Nachbar der Edomiter ist wie 49 8; dann das ismaelitische Volk Thema (Gen 25 15), LXX Theman, im Norden der arabischen Wüste; dann Bus, nach Gen 22 21 ein aramäisch-arabischer Stamm; dann alle „am Kopfrand Gestutzten“, die nördlichen Araber überhaupt (s. zu 9 25) und v. 24 „alle Araber, die in der Wüste wohnen“. In v. 24 ist augenscheinlich v. 24^{a} identisch mit der ersten Hälfte von v. 24^{b}; man wird mit der LXX statt beider Ausdrücke einfach כָּל־עֲרָב zu lesen haben, als Zusammenfassung aller arabischen Stämme, die in den letzten Jahrhunderten gegen Palästina und Syrien heranfluteten. Da schon der letzte Ausdruck in v. 23 eine solche Zusammenfassung zu enthalten scheint, so ist vielleicht das ואת im Anfang von v. 24 zu streichen und כָּל־עֲרָב als Apposition mit dem Schluss von v. 23 zu verbinden. Über dieser Fülle von Namen, die in der Zeit Jeremias schwerlich schon alle politischen Wert besassen, denkt man längst nicht mehr an den alten Propheten. Noch weniger **25** bei den Königen von Medien und Elam, d. h. Persien. Der Ausdruck ist wieder seltsam genug. Die Juden machten die nähere Bekanntschaft mit den Medern erst, als diese mit den Elamiten unter einem Scepter vereinigt waren. Sind nun hier die Könige von Elam mit denen von Medien identisch oder werden sie künstlich auseinander gehalten, da man ja freilich Elam von ältester Zeit her als ein selbständiges Volk kannte? Bei dem Verf. von Jes 21 1–10 könnte man zur Not annehmen, dass ihm die Verbindung der Perser und Meder unter Einem Könige noch dunkel war; unser Vers aber muss zu einer Zeit entstanden sein, als auch Medopersien längst als strafwürdig erkannt, vielleicht als bestraft bekannt war, also frühestens in der Zeit des persischen Regiments, wahrscheinlicher erst nach dessen Zusammenbruch. Trennt also der Verf. Elam und Medien aus bewusster Gelehrsamkeit oder gar, weil er erst längere Zeit nach dem Untergang des persischen Weltreichs schreibt, aus Unkunde? Was mit זִמְרִי gemeint ist, wissen wir ganz und

gar nicht; in der LXX fehlt es. Man hat es mit זִמְרָן, einem arabischen Stamm, zusammengebracht — aber die Araber sind mit v. 23 f. vollkommen abgethan — auch auf ein zwischen Babylonien und Medien gelegenes Land geraten, dessen angeblicher Name Namri aber in Zweifel gezogen ist und dessen Erwähnung hier ohnehin höchst unwahrscheinlich wäre. Vielleicht ist das Wort nur eine Chiffre für einen Namen, den der Verf. nur versteckt anzudeuten wagte, etwa für רוֹמָאֵי, Römer, welches Wort denselben Zahlenwert hat. **26.** An die Medoperser werden die nördlichen Reiche angeschlossen, von denen der Verf. offenbar nur eine nebelhafte Kenntnis hat. Der Ausdruck „die nahen und die fernen“ verrät aber, dass er von dem Vorhandensein mehrerer Reiche weiss; er mag an die Parther und an die kleinasiatischen Herrschaften denken. Er schliesst mit einer Zusammenfassung aller Reiche, die er nicht genannt hat oder nicht hat nennen können: „und alle Königreiche, die auf dem Erdboden sind“; das הָאָרֶץ, das der MT mehr hat als die LXX, ist zu streichen, da der Verf. nicht die Erdenreiche dem Gottesvolk gegenüberstellt, und vorher הַמַּמְלָכוֹת auszusprechen. Ebenfalls fehlt in der LXX v. 26^{b}: „und der König von Scheschak wird nach ihnen trinken“. Der Satz fällt schon wegen seiner Form aus dem Zusammenhang heraus, denn es sollte heissen וַיִּשְׁתְּ, und es trank der König u. s. w. Das „nach ihnen“ scheint auf der von dem Erzähler nicht angedeuteten Vorstellung zu beruhen, dass das Nacheinander des Trinkens ein Nacheinander der Katastrophen vorbilde, stellt aber dadurch die Unechtheit des Satzes erst recht ins Licht, insofern der König von Babel nicht erst später abgestraft werden kann, als z. B. Medien. Es ist also der recht gedankenlose Zusatz eines Lesers oder Abschreibers, der Babel in der Aufzählung vermisste. „Babel“ verwandelt er nach dem Vorgang von 51 41 in Scheschak nach jener kindischen Verdrehungsmethode, die man Atbasch nennt, weil man den ersten Konsonanten des Alphabets mit dem letzten, den zweiten mit dem vorletzten (a mit t, b mit sch) u. s. w. vertauscht; die Spielerei hat gar keinen Zweck, weil Babel zu der Zeit, wo v. 26^{b} geschrieben wurde, längst nicht mehr existierte. Dass Babel überhaupt nicht erwähnt wird, spricht wieder dafür, dass die Aufzählung der Völker, aber wohl auch die ganze Visionserzählung recht lange nach dem Exil, wo man sich nicht einmal mehr historisch für das verschollene Reich interessierte, entstanden ist. Merkwürdig ist, dass das Seleucidenreich nicht genannt wird. Ist die ursprüngliche Fassung der Vision älter als dies Reich und hat sich nur zufällig unter denen, die die Völkerzahl vermehrten, kein Jude des zweiten Jahrhs befunden? Denn das kritische Bedenken, dass zur Zeit Jeremias noch kein solches Reich existierte, hätte schwerlich jemanden gestört, da ein richtiger Prophet die ganze Zukunft vorhersieht, und Umschreibungen hätten, wenn man den gewöhnlichen Namen Assur vermeiden wollte, hier ebenso gut zu Gebote gestanden wie in 49 23 ff. Vielleicht hat der Koncipient der Visionserzählung unter der Herrschaft der Ptolemäer im 3. Jahrh. geschrieben. Dass zu dieser Visionserzählung

25 27–29 ein Nachtrag ist, ergiebt sich sofort daraus, dass nach v. 17 der Prophet längst die Völker hat trinken lassen, während das hier noch bevorsteht

und Jer erst noch eine Instruktion bekommt für den Fall, dass die Völker sich zu trinken weigern. **27**. Diese Instruktion umschreibt zunächst v. 16a und bringt in v. 27b fast denselben Satz wie v. 16b, den erst der Verf. von v. 27ff. zugesetzt haben könnte. קִיאוּ, das die Schreiber eher qiu gesprochen haben werden, ist nachlässige Orthographie für קִיאוּ vgl. Ges.-Kautzsch26 § 76 h. **28**. Die Annahme, dass die Völker sich weigern könnten zu trinken, gehört nur zu den kindlichen Kunstmitteln der Späteren, mittelst deren sie einen neuen Gedanken anknüpfen vgl. zu 13 12ff. oder 15 2 18 12. Hier wird ja ein ganz groteskes Bild erzeugt: selbstverständlich liegt es im Sinn der Vision v. 16ff., dass die Völker überhaupt nicht gefragt werden, ob sie trinken wollen oder nicht, der Verf. von v. 27ff. nimmt aber offenbar an, Jer sei bei den Völkern herum gereist und habe ihnen den Becher angeboten. Nicht weniger kindlich ist die Antwort, die **29** Jer den Völkern, die nicht trinken wollen, geben soll: wenn Jahwe über seine Stadt, und sogar über sie zuerst, das Unheil bringt, so können sich doch die Gojim nicht einbilden, dass sie frei ausgehen werden. Als ob der Vorzug der Juden auch für die Heiden ohne Weiteres ausgemachte Sache sei! Zudem wirkt hier die Verbindung des Bildes vom Bechertrinken mit der Wirklichkeit, die durch das Schwert bezeichnet wird, besonders unangenehm: in der Vision ist das Trinken und das Hereinbrechen des Geschickes ein und dasselbe, hier ist das Trinken die Ankündigung des zukünftigen Geschicks, und man begreift nicht, warum dafür nicht die blosse Rede genügt, warum die Gojim durchaus trinken, ja sich bis zum Speien betrinken müssen und was dies Trinken noch bedeuten kann. „Über der mein Name genannt wird“ erinnert an 7 10ff. Das הִנֵּה am Anfang mag dem griechischen Übersetzer doch zu naiv vorgekommen und deshalb ausgelassen sein. Hat übrigens der Verf. dieses Nachtrages es schwer empfunden, dass Jerusalem und Juda nicht blos mittrinken, sondern sogar zuerst trinken müssen, so behauptet der von 49 12 keck und kühn, dass es den Juden nicht einmal gebührt habe, den Becher zu trinken: eine förmliche Klimax der hochmütigen Selbstschätzung.

Es folgen jetzt eine Anzahl poetischer Sprüche über das bevorstehende Weltgericht, eingeleitet, wie sonst die Dichtungen Jeremias, durch ein paar Worte, die sie zu prophetischen Sprüchen stempeln sollen, zum Teil auch mit den gewöhnlichen Wendungen der Ergänzer vermehrt. Offenbar standen diesen keine echt jeremianischen Gedichte über diesen Gegenstand zur Verfügung. Sie helfen sich daher mit anderen dichterischen Sprüchen, scheinen sie zum Teil auch durch Umbildung älterer prophetischer Worte erst selber geschaffen zu haben. Das erste Gedicht,

25 30 31, besteht aus zwei dreihebigen Vierzeilern. In dem ersten **30** ist der Eingangsspruch des Buches Amos oder vielmehr dessen Nachahmung Jo 4 16 nachgeahmt und durch ein dazu schlecht passendes Bild erweitert, das 51 14 Jes 16 9 ähnlich vorkommt: *Jahwe wird aus der Höhe brüllen, Von seiner heiligen Wohnung seine Stimme erheben; Brüllen wird er über seiner Aue, Ein Hussa wie Kelterer anstimmen.* Für den Zion Am 1 2 Jo 4 16 wird der Himmel eingesetzt, den spätere Autoren gern die „Höhe“ nennen; er ist Jahwes „heilige“ Wohnung, denn Jahwe wohnt nach der späteren Vorstellung auch im Himmel in einem Tempel, dem Vorbild des Zionstempels. Jahwe brüllt über seiner Aue, dem heiligen Lande, weil sie von den Heiden verwüstet

ist 10 25. Das הֵידָד ist eigentlich der lustige Heissaruf der Kelterer, wird aber Jes 16 9 zugleich als das Hussa hereinbrechender räuberischer Feinde gebraucht. Als Keltertreter erscheint der richtende Gott auch Jes 63 1ff. Der Vierzeiler kann wegen der Benutzung von Jes 16 und Jo 4 nicht vor dem 2. Jahrh. entstanden sein. Der Schluss von v. 30 geht nicht mehr in das Metrum, ist auch, wie es scheint, nur eine Variante zu dem ersten Stichos des zweiten Vierzeilers **31**: *Es kommt Getöse bis zum Ende der Erde, Denn einen Hader hat Jahwe gegen die Völker, Rechten will Jahwe mit allem Fleisch, Die Gottlosen, die überliefert er dem Schwerte.* Der erste Stichos erinnert an Hes 7 2, der zweite und dritte an Jes 3 13f. Die Gottlosen mögen nicht blos die Heiden, sondern auch die abtrünnigen Juden sein. Wahrscheinlich ist es buchstäblich zu verstehen, wenn der Verf. von dem Getöse spricht, das die ganze Welt durchdringt, es scheint eine ähnliche Vorstellung vorzuliegen, wie die von den Posaunenstössen, die in der Apokalypse das Gericht einleiten; der Ausdruck שְׁאוֹן stammt freilich aus Jes 66 6, wo er noch einen bescheideneren Sinn hat. Den Schnörkel am Schluss, das נאם־י, hat wohl ein Abschreiber auf dem Gewissen. Sollte die Einleitung dieses Spruchs v. 30, wie es wahrscheinlich ist, von demselben Autor stammen, der v. 27–29 schrieb, so wäre für v. 27ff., damit aber auch für zahlreiche form- und geistverwandte Ergänzungen, das 2. Jahrh. als Entstehungszeit anzusetzen. In

25 32 33 erhalten wir nach den Einleitungsworten zunächst **32** eine Nachbildung von 6 22 10 22, ähnlich der Stelle 23 19 30 23; sogar das jeremian. Metrum ist einigermassen beibehalten: *Siehe, Unheil will ausziehn Von Volk zu Volk, Und ein grosser Sturm wird sich erheben Von den Winkeln der Erde.* Jer sagt: ein Volk zieht aus, nämlich das skythische, hier ist es der allgemeine Gerichtssturm. Der Verf. scheint sich vorzustellen, dass, durch Jahwe veranlasst, ein Volk über das andere herfällt, bis sie sich alle gemordet haben, ähnlich wie das Volk des Gog in Hes 38 39, den Anstoss geben die wilden unbekannten Völker vom Erdrand. Eigentlich ist es dann aber doch das Schwert Jahwes (vgl. 12 12), das das grosse Blutbad (Jes 30 25) anrichtet, darum spricht die Fortsetzung **33**, die wieder in die gewöhnliche Prosa der Ergänzer verfällt, von den Durchbohrten Jahwes, die die Erde von einem Ende zum anderen (nach 12 12) bedecken, unbeklagt, unbegraben, wie Mist auf dem Acker (vgl. 8 2 16 4). „Jener Tag", von der LXX durch „Tag Jahwes" glossiert, ist ein Lieblingsausdruck der späteren Autoren für den eschatologischen Termin, im B. Jeremia jedoch merkwürdig selten. Das behagliche Schwelgen in den grauenhaften Bildern von dem künftigen Los der ausserjüdischen Menschheit darf nicht unberücksichtigt gelassen werden, wenn es sich um das Charakterbild und die Weltstimmung des späteren Judentums handelt.

25 34–38 ist wieder ein Gedicht in dreihebigen Vierzeilern, das die Könige und ihre Völker als Hirten und Schafe vorführt. **34**. *Jammert, ihr Hirten und schreit, Und wälzt euch, ihr Herren der Schafe, Denn voll sind eure Tage zum Schlachten Und ihr werdet fallen wie Schlachtschafe.* Ob damit der ursprüngliche Text getroffen ist, mag zweifelhaft sein. Aber mit dem ותפוצותיכם des MT, das in der LXX fehlt, ist nichts Vernünftiges an-

zufangen, mag man übersetzen: eure Zerstreuungen, oder: eure Zerschmetterungen, oder mag man es korrigieren: ich (wer?) werde euch zerstreuen oder zerschmettern, oder: ihr werdet zerschmettert werden; vielleicht stellt es eine Variante zu dem folgenden Sätzchen vor. Ein „kostbares Gefäss“ entspricht dem Zusammenhang ganz und gar nicht; liest man mit Grätz כְּלִי חֹמֶר, Thongefäss, so fällt der Stichos aus dem Bilde. Wahrscheinlich ist die LXX mit ihrem כִּכְרֵי im Recht, nur passt dazu der Gen. חֶמְדָּה nicht sonderlich. Ich schlage כִּכְרֵי הָרֶגֶה vor, und das um so lieber, als die Stelle Sach 11 4 7 auch sonst dem Verf. zum Vorbilde gedient hat. Zu dem הִתְפַּלָּשׁוּ ist בָּאֵפֶר, das nicht mehr in den Vers ging, hinzuzudenken vgl. 6 26. Die Hirten, d. h. die Könige der Heidenwelt, sollen selbst geschlachtet werden wie gemästete Widder. Das Distichon **35** ist eine so klägliche Nachahmung von Am 2 14, dass es wohl auf das Konto eines Lesers zu setzen ist. Die zweite Strophe **36 37** lautet: *Horch, Geschrei der Hirten Und Gejammer der Herren der Schafe, Denn es verwüstet Jahwe ihre Weide, Und zerstört werden die Friedensauen.* V. 37^b ist deutlich Variante zu dem Schlusse von v. 38; dass v. 37^a das parallele Glied zu v. 36^b bildet, liegt auf der Hand. Die Strophe ist ohne Zweifel Nachahmung von Sach 11 3. Ebenso steht es mit der Schlussstrophe **38**: *Es verlassen die Junglöwen ihr Dickicht, Denn es verfiel ihr Land der Verwüstung, Vor dem bedrängenden Schwerte Und vor der Zornesglut Jahwes.* Der Text ist mehrfach entstellt; der Sing. עָזַב hat kein Subjekt, die Vergleichung „wie ein Junglöwe“ schwebt in der Luft. Lies עָזְבוּ כְפִירִים סֻכָּם; auf den Plur. Junglöwen bezieht sich das Suff. von אַרְצָם. Die Löwen, die hier ebenso wie vorhin die Hirten Bild der Weltmächte sind, verlassen das Land, weil „verwüstet wurde der Hochwuchs des Jordans“ Sach 11 3. Im dritten Stichos ist חרון היונה nach 46 16 50 16 vgl. die LXX zu korrigieren, nur dass auch das Substantiv den Artikel erhalten muss: הַחֶרֶב הַיּוֹנָה. Im letzten Stichos ist nach der Variante v. 37^b אַף־יהוה für אַפּוֹ zu schreiben.

Das Gedicht v. 34–38 hat dieselbe Vorstellung von dem Völkergericht der letzten Zeit wie die beiden vorhergehenden Sprüche v. 30–33 und die Ausführung v. 27–29. Das Weltgericht findet auf der ganzen Erde statt, überall werden die stolzen Königreiche der Erde zerstört, die Länder verwüstet, die Menschen erschlagen. Wir werden in die Zeit versetzt, wo Jes 26 20—27 1 geschrieben wurde, in die letzten Dezennien des 2. Jahrhunderts; auch die Abhängigkeit unsers Gedichts von Sach 11 spricht für diese Ansetzung. Das Buch Jer ist als solches ebenso jung wie das Buch Jesaia.

Mit Cap. 25 ist das eigentliche Buch der „Worte Jeremias“ zu Ende. Es ist, wie wir gesehen haben, in seiner jetzigen Form ein Werk der spätlebenden Theologen, wenn auch die Dichtungen Jeremias einen beträchtlichen Teil dieser eigenartigen Komposition ausmachen.

Der zweite Teil des Buches Jeremia, Cap. 26—52, enthält noch einige Kompositionen, die eigentlich in den ersten gehören, nämlich einerseits Cap. 30 31, wo wir sogar noch auf Dichtungen Jeremias stossen, andererseits Cap. 46—51. In dem, was übrig bleibt, Cap. 26—29, 32—45 spielt die Biographie Jeremias von der Hand seines Freundes Baruch eine ähnliche Rolle, wie Jeremias Gedichte im ersten Teil. Sie ist auch ganz ähnlich behandelt wie diese; hin und wieder werden kleinere oder grössere Partieen leidlich getreu mitgeteilt, an anderen Orten drängen sich die Midraschisten mit ihren Zusätzen ein.

Cap. 26 (LXX: 33)

erzählt, wie Jeremia im Anfang der Regierung Jojakims im Vorhof des Tempels die dort versammelten Judäer aufgefordert habe, sich zu bessern und in Jahwes Thora zu wandeln, weil sonst Jahwe den Tempel und die Stadt zerstören werde wie früher Silo und dessen Tempel. Die Priester und Propheten bedrohen ihn darauf mit dem Tode, die judäischen Beamten lassen sich die Sache vorlegen. Jer beteuert, dass er wahrhaftig im Auftrage Jahwes spreche, die Fürsten und das Volk erklären ihn für unschuldig, einige Älteste verweisen auf die ähnliche Drohung des Propheten Micha (Mch 3 12), die den Hiskia bewogen habe, nicht den Micha zu töten, sondern Jahwe zu versöhnen. Angehängt ist ein Bericht über Uria, der dasselbe weissagte wie Jer, aber von Jojakim hingerichtet wurde, während Ahikam den Jer schützte. Die Grundlage dieser Erzählung bildet aller Wahrscheinlichkeit nach Baruchs Leben des Jeremia, jedoch scheinen die Midraschisten mehrfach eingegriffen zu haben, besonders in den ersten sechs Versen.

1. Der Eingang: „Im Anfang der Regierung ... kam folgendes Wort" u. s. w. könnte dem Baruch eigentümlich gewesen sein und bei ihm die wichtigsten Abschnitte eingeleitet haben, er kommt in allerlei Variationen auch in Cap. 27ff. 32ff. vor (25 1 ist wohl Nachahmung). Als Historiker verfehlt Baruch nicht, die wichtigsten Orakel, Handlungen und Erlebnisse Jeremias zu datieren. Erwartet man bei der Nennung des Anfangs von Jojakims Regierung eine Erwähnung der voraufgegangenen schlimmen Ereignisse, der Niederlage Josias bei Megiddo 608, der Entthronung seines Sohnes Joahas und der Etablierung der ägyptischen Oberherrschaft, so ist zu bedenken, dass wir die früheren Abschnitte der Biographie Baruchs nicht mehr besitzen. Warum uns diese von den Bearbeitern des Buches Jeremia vorenthalten werden, das wissen wir nicht; vielleicht waren sie schon frühzeitig verloren gegangen oder es hat Baruch von der Zeit vor Jojakim nur einen ganz kurzen und trockenen Abriss gegeben und beginnt erst von der Zeit an ausführlich zu erzählen, wo er selber den Propheten kennen lernte. Aber allerdings hätte der Bearbeiter jene Ereignisse hier erwähnen sollen, da sie doch wohl in einem gewissen Zusammenhang mit dieser Tempelrede Jeremias stehen, würde es auch gethan haben, wenn er etwas historischen Sinn besessen hätte. ממלכות ist eine Unform und etwa durch מַמְלָכֹת vgl. 27 1 zu ersetzen; auch kann man das מלך der LXX schreiben, muss es dann aber nicht mit ihr מָלַךְ, sondern מִלֹּךְ (Inf.) aussprechen. Dass ein אֶל־יִרְמְיָהוּ fehlt, weist vielleicht darauf hin, dass in Baruchs Schrift Jeremia eben vorher erwähnt war. **2.** Das „so spricht Jahwe" hat wohl der Bearbeiter vorgesetzt. עָרֵי ist nach der LXX vgl. 7 2 zu streichen; „ganz Juda" schliesst selbstverständlich die Jerusalemer mit ein. Dass ganz Juda am Tempel erscheint, könnte man zur Not darauf zurückführen, dass die folgende Rede an einem der drei grossen Feste gehalten werden sollte, wo sich nach der deuteronomischen Verordnung jeder Israelit beim Heiligtum einzufinden hatte (Dtn 16). Aber wenn die Rede Jeremias nach 7 1-15 sich bezieht auf die Rufe: „der Tempel Jahwes ist dies", „wir sind gerettet", so kann man ebenso gut an eine besondere Veranlassung für die Versammlung ganz Judas denken, z. B. an die Thronbesteigung Jojakims, die zwar die Oberherrschaft Ägyptens, aber auch den Abschluss einer kritischen Periode brachte. „Alle die Worte,

die ich dir geboten habe zu reden“ — was sind das für Worte? Es ist ja möglich, dass Baruch im Vorhergehenden von irgend welchen konkreten Worten Jahwes gesprochen hat, aber davon wissen wir nichts; wer diesen und den folgenden Vers für sich liest und 36 1–3 vergleicht, der muss annehmen, dass die Weissagungen gemeint sind, die Jer überhaupt bisher erhalten und in seinen prophetischen Dichtungen niedergelegt hat. Jer soll im Wesentlichen dasselbe thun, was ein paar Jahr später für ihn Baruch thun muss. Das bedeutet sachlich: er soll dem Volk seine Gesichte von der bevorstehenden Katastrophe vortragen. Die aufregende Wirkung eines solchen Vortrages kann man sich leicht vorstellen. Jeremia hat aber, so sieht es wenigstens Baruch 3 an, die Hoffnung, dass die Ankündigung des Unheils auf das Volk eine heilsame Wirkung ausüben und die Einzelnen bewegen könne, ihre böse Richtung aufzugeben; sollte sich diese Hoffnung erfüllen, so würde sich Jahwe des Unheils, das er anzurichten gedenkt, gereuen lassen. Ganz dieselbe Hoffnung, die allerdings schwach genug ist (אוּלַי), wird auch 36 3 ausgesprochen, und Baruchs Angabe lässt sich mit Jeremias Haltung, z. B. mit den (etwas späteren) Gedichten in 13 15ff., wohl vereinigen. יִשְׁמְעוּ bedeutet nicht: gehorchen, sondern einfach: hören, anhören, nämlich die weissagenden Strophen bei deren feierlicher Recitation durch den Propheten. Wüssten wir doch, wie Jer jene Gedichte (vermutlich nur eine Auswahl aus ihnen) vorgetragen hat! Da sind die Bürgerschaft der Hauptstadt, die Notablen und manche Bürger der „Städte Judas“ bei ihrem geräuschvollen Opfermahl; sie reden über die vergangenen bösen Monate, sprechen sich gegenseitig guten Mut ein („der Tempel Jahwes ist dies!“), kommen allmählich in eine animierte Stimmung — plötzlich erscheint der Seher, tiefernst, die Spuren geistiger Leiden in den Zügen, und trägt in bald eintönig feierlichem, bald wildbewegtem Gesange die furchtbaren Gesichte vor, die ihn seit langem verfolgen, die das hereinbrechende Chaos malen, die die heillose Verderbtheit des Volkes beklagen, die von der Krankheit des grünen und schönen Ölbaumes reden, mit dem eben vorher im Opfergesange das Volk verglichen worden ist (11 15ff.). נִחַם mit אֶל wie 42 10, dagegen 8 6 18 8 10 mit עַל; auch die LXX hat in Cap. 26ff. manches anders übersetzt als in der Redesammlung Cap. 1—25. Von der Fortsetzung v. 4–6 könnte recht wohl Baruch nicht ein einziges Wort geschrieben haben; die Erwähnung von שִׁלוֹ v. 9 zwingt durchaus nicht zu der Annahme, dass v. 6 mit seinem שִׁלֹה voraufgegangen ist. Wenn aber in Baruchs Buche etwas zwischen v. 3 und v. 7 gestanden hat, so hat es nicht so gelautet, wie das, was wir jetzt v. 4 5 lesen. Denn Jer kann nicht, wie es 4 geschieht, die Rettung des Volkes von der Befolgung der „Thora“ abhängig gemacht haben, wenigstens nicht in so unbedingter Weise, da ja nach ihm (8 8f.) die Thora durch die Buchmänner zur Lüge geworden ist; aber auch Baruch wird, ja muss gewusst haben, dass die damals am Tempel Versammelten, vor allem die Priester und Propheten, gerade die eifrigsten Anhänger der Thora waren. Hier hat also der Ergänzer sich eingemischt. נָתַתִּי לִפְנֵיכֶם stammt aus dem Deuteronomium (Dtn 9 12 u. öfter). Ebenso weist 5 den uns bekannten Ergänzerstil auf vgl. 7 25 u. oft. Die Worte sämtlicher Propheten kann Jer bei einer solchen Gelegenheit nicht

ins Treffen geführt haben; mit ihnen ist das gemeint, was der Ergänzer, aber noch nicht Baruch, in dem deuteronomistischen Religionsbuch, das von der Genesis bis II Reg läuft, las, allerdings wohl auch die mündliche Seelsorge, die den Späteren als der eigentliche Beruf der Gottesmänner gilt. Wenn Baruch einen Anstoss zu v. 4–6 gegeben hat, so hat er statt v. 4 5 wohl nur den Anfang von v. 4 (bis אֵלַי) geschrieben: „und sage zu ihnen: so spricht Jahwe: wenn ihr nicht auf mich hört“ (nämlich auf die Unheilsankündigungen und die Mahnungen in Jeremias Gedichten) und hat auf diesen Bedingungssatz sofort v. 6 folgen lassen. Für עַל v. 5a ist אָל zu schreiben; zu dem ו vor הַשְׁכֵּם vgl. zu 7 18b. Dass in dem Nachsatz **6** der Name Silo anders geschrieben wird, als v. 9, ist nicht notwendig als Beweis für fremde Herkunft anzusehen. Für „diesen Ort“ Cap. 7 heisst es hier „diese Stadt“. Dem Baruch kann man, da er den Untergang Jerusalems erlebt hat, aber nicht die Wiederherstellung, schon zutrauen, dass er v. 6b geschrieben habe: „ich will diese (schreibe mit Qre הַזֹּאת) Stadt zum Fluch (d. h. zum Beispiel und Symbol einer verfluchten Stadt) für alle Völker der Erde machen.“ **7** und 8a sagen so ziemlich dasselbe, aber Baruch erzählt öfter mit einer gewissen anschaulichen Breite. In v. 7 konstatiert er zunächst, dass den Jer nicht etwa ein paar Individuen, sondern die ganze am Tempel versammelte Menge gehört habe; Jer hat sich an einem weithin sichtbaren Ort, vielleicht auf den Thorstufen oder in einer offenen Lesche des Tempelvorhofs aufgestellt und mit lauter Stimme gesprochen. Man hat ihn reden lassen und ist, wie es scheint, besonders erst durch den Schluss seiner Rede aufgeregt worden: — so wird dieser Tempel wie Silo werden. Die griechische Übersetzung weist ausser manch anderen Abweichungen von ihrer sonstigen Art auch die auf, dass sie in Cap. 26—29 für Propheten gewöhnlich „Pseudopropheten“ sagt, was sonst im ganzen Buch nur noch 6 13 vorkommt: sind Cap. 26—29, die ja besser hinter Cap. 31 stehen würden, erst nachträglich zu dem B. Jeremia hinzugekommen? 8b. Die Priester und Propheten sind die eigentlichen Gegner Jeremias und ergreifen ihn; dagegen ist hier in v. 8b כָּל־הָעָם zu streichen. Denn das Volk strömt nach v. 9b erst herzu, als man Jer mit dem Tode bedroht, in v. 11 sind die Priester und Propheten die Ankläger, das Volk und die Fürsten die Richter, und in v. 14 urteilt das Volk ganz anders als die Ankläger über den Fall. Sterben muss Jer, sagen diese, weil er **9** in Jahwes Namen dem Tempel und der Stadt den Untergang angedroht hat. Wahrscheinlich sollte seine Weissagung (נִבָּא deutet wohl zugleich auf die ekstatische Form der gesungenen Weissagung hin) als Lästerung wider „Gott und König“ gelten. Ein solches Vergehen trug wenigstens in Nordisrael dem Naboth die Steinigung ein (I Reg 21 13). Wenn der Priesterkodex in Lev 24 10–16 erst durch eine lange Erzählung die Notwendigkeit der Todesstrafe für eine Gotteslästerung begründen muss, so folgt daraus nichts für die vorexilische Zeit; unter der persischen Oberhoheit werden überhaupt die Juden das Recht, die Todesstrafe zu verhängen, nur in sehr bedingter Weise besessen haben. Zu נִבֵּית statt נִבְּאֹת s. Ges.-Kautzsch[26] § 75 qq, zu der doppelten Verneinung מַאַיִן § 152 y. **10**. Die „Fürsten Judas“, die königlichen Beamten (ob der Gen יְהוּדָה von Baruch geschrieben ist?), kommen

aus der Königsburg, etwa dem Kanzlerzimmer (36 12) herauf, sei es, dass sie jemand herbeiruft, sei es, dass sie selber den Lärm hören, denn der vorexilische Tempel stand in dem etwas höher gelegenen (daher וַיַּעֲלוּ) nördlichen Vorhof der Königsburg, und in letzterer konnte ein Lärm im Tempelvorhof leicht gehört werden vgl. II Reg 11 12 13. Sie lassen sich nieder im „neuen Thor" — Baruch giebt immer sehr genaue Angaben — des Tempels, das wir nicht genauer nachweisen können, das aber vielleicht mit dem „oberen Thor" 36 10, das Jotham nach II Reg 15 35 gebaut hatte, identisch ist. **11.** Die Priester und Propheten sprechen hier nur von Jeremias Weissagung wider die Stadt, vielleicht, um vor den Königsbeamten mehr den Hochverrat hervorzukehren, doch ist ihre Anklage, wie der Ausdruck בְּאָזְנֵיכֶם zeigt, der Form nach an das Volk gerichtet. Hat vielleicht das Volk als solches das Recht gehabt, Todesurteile zu fällen? Die Sippe hatte es nach II Sam 14 7, auch die Bürgerschaft der Stadt, die überhaupt auch dem Könige gegenüber noch viele Rechte festgehalten hatte (vgl. Jer 34 8), wahrscheinlich auch die Kultgemeinde, die ja aber mit der Bürgerschaft (vgl. I Reg 21), hier mit der des ganzen Landes, zusammenfällt. מִשְׁפַּט מָוֶת scheint hier wie Dtn 19 6 einfach ein todeswürdiges Verbrechen zu bedeuten; מִשְׁפָּט ist hier nicht das Gerichtsverfahren oder das Urteil, sondern die Sache, die dem Urteil unterliegt, im Kriminalprozess das Delikt, kann daher mit חַטָּא vertauscht werden (Dtn 22 26 21 22). In v. 11^{b} ist עַל für אֶל zu schreiben. **12.** Streiche das erste כָּל־ nach der LXX; schreibe עַל für אֶל in v. 12^{b}. Jer betont, dass Jahwe ihn beauftragt habe, so zu reden, wie er gethan habe; es kann also kein חַטָּא vorliegen. Seine Ankläger sagen v. 9 selber, dass Jer im Namen Jahwes geweissagt habe; offenbar haben sie vor solchen Behauptungen eines Nabi einen geringen Respekt, wenigstens dann, wenn ihnen die Weissagung nicht gefällt vgl. zu 5 13. Anders steht es mit den Fürsten und dem Volk, bei denen die Berufung auf die höhere Mission noch wirkt, wie sich nachher zeigt. Man könnte sich versucht fühlen, eine gewisse Feinheit darin zu erblicken, dass der Verf. den Priestern und Propheten, dem Jeremia und zuletzt den Laien fast dieselben Worte über den göttlichen Ursprung des Orakels in den Mund legt, die von den ersteren mit giftiger Ironie, von Jer mit ruhiger Überzeugung, von den Laien mit heiligem Respekt gesprochen werden, aber ob Baruch dergleichen gedacht hat, ist zweifelhaft; solche Feinheiten sind gewöhnlich mehr den Exegeten bewusst, als den Autoren. **13.** Zweitens weist Jer darauf hin, dass er den Untergang nicht als durchaus unabwendbares Verhängnis hinstelle, und ermahnt zur Besserung der „Wege und Handlungen" (nachgeahmt in 7 5), damit Jahwes Mitleid erweckt werde. Es ist wohl ein wenig zweifelhaft, ob Jer so leichtherzig über die Möglichkeit einer Besserung und so optimistisch über deren Wirkung gesprochen hat. Nicht als ob der ehrliche Baruch seine Worte wissentlich entstellt habe, aber er hat sie so wiedergegeben, wie er sie auffasste. In seinen Gedichten spricht sich wenigstens Jer viel pessimistischer aus als hier. **14. 15.** Drittens erklärt Jer, dass er sich dem nicht entziehen werde, was seine Zuhörer über ihn beschliessen, dass sie aber, wenn sie ihn töten, unschuldiges Blut nicht blos über sich, sondern auch über (wieder אֶל statt עַל!) die Stadt und ihre Bewohner

bringen, also deren Untergang noch beschleunigen werden; denn unschuldig ist Jer, weil ihn Jahwe wirklich gesandt hat. Das sind grosse und schöne Worte! Jeremia tritt hier nicht auf wie ein übermenschlicher Popanz, vor dem sich alles beugt, auch nicht als ein martyriumssüchtiger Fanatiker, der seine Verfolger reizt, sondern als ein schlichter, wehrloser Zeuge der Wahrheit, der das Leben lieb hat, wenn er ihm auch seine Pflicht nicht opfert. Man darf aus v. 15 nicht die Meinung herauslesen, als ob die Tötung Jeremias so sehr viel schwerer wöge, als die eines anderen Menschen; unschuldiges Blut wird immer dem ganzen Ort, wo es vergossen wird, verhängnisvoll; weil Saul einige Gibeoniter erschlagen hat, kommt sogar über das ganze Volk eine dreijährige Hungersnot, bis die Blutschuld entfernt ist II Sam 21 1ff. Freilich wäre die Tötung Jeremias zugleich eine furchtbare Beleidigung Jahwes, um dessen Sache es sich eigentlich handelt vgl. zu 11 20. **16.** Jeremias Worte machen auf die Laien einen tiefen Eindruck. Sie glauben an seine göttliche Sendung, und dass sie diese zu respektieren haben, steht für sie ausser Frage. Sie sind nicht so raffiniert, wie die Priester und Propheten, die selber zu gut wissen, wie manchmal „Thora" und „Wort Jahwes" entstehen vgl. 18 18, und den Jeremia nach sich selbst beurteilen, darum auch für sein schlichtes „hier stehe ich, ich kann nicht anders" kein Verständnis haben. Natürlich halten jene Laien den Jeremia und seine Gesinnungsgenossen nicht für „Reformatoren", deren „Existenzberechtigung sie unparteiisch anerkennen", sondern nur für Propheten, „in denen das Wort ist" (5 13); wenn Giesebrecht fortfährt: „es sieht nicht danach aus, als habe sich die Religion nach dem Urteil dieser Leute aus einer Art Naturdienst durch den Einfluss Jeremias und seiner Gesinnungsgenossen erst zu einer ethischen Religion aufgeschwungen", so beweist dieser Gallimathias, dass leider die Religionsphilosophie mitunter auch Schaden anrichtet. Der einfache klare Text ist nicht im Geringsten schuld daran, dass man bei ihm von Reform und Reformation, Naturdienst und ethischer Religion zu reden anfängt. Die Bürger und Beamten sind von Jeremias Warnungen ergriffen und fürchten sich vor der Möglichkeit, dass seine Prophezeiungen sich erfüllen, daher scheuen sie davor zurück, sich an ihm zu vergreifen. **17.** Nachdem Jer schon gerettet ist, kommt ihm noch eine unerwartete Unterstützung. Die „Männer aus den Ältesten des Landes" sind wohl nicht die Vorsteher der Landgemeinden, die diese bei dem Tempelfest repräsentieren (vgl. zu Ps 68 27 28), sondern „einige der ältesten Leute im Lande", die ihre Kenntnis von der berühmten Weissagung Michas nicht aus dessen Buche, sondern vom Vater und Grossvater haben. So nennen sie **18** den Propheten auch nicht Micha, wie ihn jetzt sein eigenes Buch nennt (Mch 1 1), sondern kennen statt dieser verstümmelten Form („wer ist wie") noch die ältere מִיכָיָה („wer ist wie Jahwe"). Noch älter wäre מִיכָיָהוּ (II Chr 17 7) oder מִיכָיְהוּ (I Reg 22 8ff.). Es wäre interessant zu wissen, ob Baruch den berühmten Satz aus dem Buch (Mch 3 12) citiert, oder ob der letztere im Volksmund umlief. Im ersteren Fall hätte Baruch das Buch Micha noch in einer anderen Gestalt gekannt als wir, was man freilich auch aus anderem Grunde annehmen muss. Er setzt eine Einleitungsformel eigener Mache vor und lässt den Micha münd-

lich zu seinen Zeitgenossen reden. Sein עִיִּים ist korrekter als das עִיִּין mit dem aramäischen Plur. in Mch 3 12. Das ursprüngliche בָּמַת (LXX) ist im MT an beiden Stellen in בָּמוֹת umgeändert, vielleicht absichtlich, denn der Gedanke, der Tempelberg solle zu einer Waldbama werden, zu einem einsamen, nur Hirten und Jägern bekannten Heiligtum von der verbotenen Art, hatte für die späteren Leser etwas Stossendes, בָּמוֹת konnte man in dem neutralen Sinn „Anhöhen“ fassen. Auch in dem, was v. 18 und weiter in **19** von Hiskia gesagt wird, ist der Verf. vom Michabuche unabhängig. Nach der LXX ist in v. 19 מֶלֶךְ יְהוּדָה zu streichen, sowie יֵרְאוּ und וַיְחַלּוּ zu lesen, entsprechend dem הֵמִתָּהוּ und עֲלֵיהֶם. Der Ausdruck „Jemandes Antlitz weich, milde machen“ kommt auch vom Verkehr der Menschen unter einander vor und bedeutet: ihn umstimmen, geneigt machen, ihm schmeicheln; die Anwendung auf Gott findet sich bei nachexilischen Propheten (Sach 7 2 8 21 22 Mal 1 9), wie bei älteren Volksschriftstellern. Dieser starke Anthropomorphismus hängt unzweifelhaft ursprünglich mit dem Opferwesen zusammen; Amos, Hosea, Jesaia, Micha, Jeremia würden ihn schwerlich für sich selber brauchbar befunden haben. Jahwe liess sich dann, heisst es, das beschlossene Unheil gereuen. Im Michabuch steht davon nichts; hat Baruch das aus der lebendigen Tradition oder aus einer Schrift geschöpft? Gab es Erzählungen über Micha, die Ähnliches erzählten, wie Jes 39? Aber Baruch kann bei der hier erzählten Scene zugegen gewesen sein, und jene ältesten Leute haben ihr Wissen schwerlich aus einem Buche. Hat übrigens Hiskia und sein Volk Jahwe mit grossen Opfern und mit Fasten milde gestimmt, so wird Micha selber und Jesaia davon wenig erbaut gewesen sein. Doch ist es trotz den „ältesten Männern“ wohl möglich, dass es sich hier um eine Haggada handelt, die sich einfach aus der Thatsache erzeugte, dass Michas Weissagung nicht in Erfüllung ging. Diese Erzählung war den biederen Leuten ein Trost gewesen, wenn sich wieder einmal ein Unwetter zusammenzog. „Und wir sind nun drauf und dran, uns selbst ein grosses Unheil anzurichten.“ Ungehorsam zieht Strafe nach sich, doppelte Strafe aber, wenn man von Jahwe gewarnt wird. Diese guten Leute haben keinen Naturdienst, aber auch keine „ethische“ Religionsauffassung; sie „fürchten sich“ wie ihr Hiskia und halten die Vorsicht für die beste Weisheit. Der Verf. hält es nicht für nötig, noch mehr über den Verlauf jener dramatischen Scene zu sagen. Wahrscheinlich ist jetzt Jer ruhig und unbehelligt nach Hause gegangen, wenn auch verfolgt von den wütenden Blicken der Priester und Propheten und ihrer Anhänger. Dafür erhalten wir in

26 20–24 noch einen weiteren Beitrag zu der Geschichte jener Zeit, den wir wohl auch dem Baruch zuschreiben dürfen und der ein sehr interessantes Seitenstück zu der Haupterzählung bildet. **20.** Uria aus Kirjath-Jearim, welche Stadt, auch in der nachexilischen Zeit noch vorhanden (Neh 7 29), drei Stunden von Jerusalem entfernt an dem Weg nach Joppe lag, war ebenfalls מִתְנַבֵּא. Es scheint, dass das Part. Hithp. für den Verf. nicht ganz dasselbe besagt, wie das Part. Niph.; ersteres ist wohl: sich als Nabi geberden, als solcher auftreten, während נִבָּא einfach objektiv weissagen heisst. Uria mag erst damals und auf kurze Zeit als Ekstatiker auf den Plan getreten sein. Er weissagte

„gemäss allen Worten Jeremias“; das soll wohl nur heissen: er kündigte ebenfalls den Untergang des Tempels und den Ruin des Landes an. In der LXX fehlt: „wider diese Stadt“. **21.** In der LXX fehlt וּגְבוּרָיו; ist im Übrigen der Text richtig, haben Jojakim und die Fürsten alle den Uria reden hören, so hat er wohl am Tempel geredet, vielleicht an demselben Fest, wo Jer auftrat, aber in einem Augenblick, wo der König selber zugegen war, und seine Worte mögen eine persönliche Spitze gegen den Günstling der Ägypter gehabt haben. Der König sucht ihn zu töten, Uria flieht nach Ägypten. In der LXX fehlt wieder וַיִּרָא וַיִּבְרַח; auch vorher hat sie die kürzere Fassung: und sie suchten ihn zu töten. **22.** Jojakim schickt dem Flüchtling Männer nach; in der Variante v. 22^{b}, die die LXX noch nicht hat, heisst der Häscher Elnathan, der Sohn Akbors. Ein Elnathan wird 36 12 25 genannt, aber als ein Mann gemässigter Richtung, der Jeremias Schrift vor dem Verbrennen zu retten sucht. Da er denselben Vatersnamen führt, so muss er schon derselbe Mann gewesen sein. Vielleicht hat er den Jer doch anders geschätzt als den Uria, oder die Hinrichtung des letzteren hat ihn erschreckt. Aber v. 22^{b} kann auch Haggada sein. **23.** Auslieferungsverträge haben schon in ältester Zeit die Ägypter mit den Hethitern; auf ein internationales Rechtsverhältnis deutet es, dass Simei die ihm entlaufenen Sklaven aus Gath zurückholen kann I Reg 2 39 f.; hier kommt noch hinzu, dass Jojakim von den Ägyptern zum König eingesetzt ist, um so eher also von ihnen in der Befestigung seines Thrones unterstützt wird. Nach dem MT lässt Jojakim den Hingerichteten (MT נִבְלָתוֹ, LXX das blosse Suffix) auf den Begräbnisplatz des namenlosen Pöbels (vgl. II Reg 23 6) „werfen“, nach der LXX „in das Grab seiner Familie“; da aber die LXX das „werfen“ beibehält, so ist ihr קֶבֶר בְּנֵי עַמּוֹ falsch. Der König gönnt dem Demagogen nicht die Totenehren, die die Familie ihren Abgeschiedenen widmet (Totenklage, Beisetzung bei den Vätern. Unterhaltung eines Lichtes, Opfer auf dem Grabe). **24.** Jeremia wird von Ahikam ben Schaphan vor dem Volk geschützt. Allerdings hat nach v. 16 das Volk selber den Jeremia vor den Priestern und Propheten gerettet, doch ist das kaum ein eigentlicher Widerspruch gegen unsere Stelle, weil das Volk, nach hinlänglicher Bearbeitung durch seine religiösen Autoritäten, leicht bei der ersten besten Gelegenheit den Jer zum Tode verurteilt hätte. Beschliessen doch 20 10 seine Gegner, ihn durch seine scheinbaren Freunde beobachten zu lassen und ihn gegebenen Falls anzuzeigen: „vielleicht macht er einen Fehler und wir werden seiner mächtig“. Ahikam war der Vater jenes Gedalja, mit dem später Jer im besten Einvernehmen steht (39 14 40 5 ff.); nach II Reg 22 12 ff. hätte er zu den Abgesandten Josias gehört, die die Prophetin Hulda über das neugefundene Deuteronomium befragten.

Cap. 27 und 28 (LXX: 34 35)

würde man, wenn man blos auf die Darstellung achtet, nicht ein und demselben Autor zuschreiben, denn in Cap. 27 erzählt Jer in der 1. p. von sich, in Cap. 28 wird in der 3. p. von „dem Propheten Jer“ erzählt; Cap. 27 ist ohne Überschrift, da v. 1 erst später zugesetzt ist, Cap. 28 beginnt mit einer ungewöhnlich genauen Zeitangabe; Cap. 27 ist sehr

weitschweifig, Cap. 28 verhältnismässig knapp. Andererseits sind beide Cap. durch ihren Inhalt auf einander angewiesen. Nur sind die gegenseitigen Beziehungen seltsamer Art: 28 10 ist von 27 2 abhängig, dagegen nimmt 27 16 ff. den Inhalt von 28 3 vorweg, und die Zeitangabe in 28 1 sollte zu Anfang von Cap. 27 stehen. Kleinere Änderungen vermögen einzelne Anstösse zu beheben, aber nicht alle. Die Ersetzung von Jojakim in 27 1 durch Zedekia ist willkürlich und unnütz, da eben der Vers in der LXX fehlt und vor allem nicht begreiflich ist, warum der Autor zwei Zeitangaben bringt. Hier verfährt Cornill zwar kühner, aber konsequenter, wenn er den grössten Teil von 28 1a vor Cap. 27 setzt. Konsequent scheint es auch, wenn er 27 12 16 die 1. p. in den Jussiv der 2. p. verwandelt. Aber es ist nicht ganz leicht, diese Änderungen von dem Schein der Willkür zu befreien, und allen Schäden wird auch damit nicht abgeholfen. Ich halte Cap. 27 in seiner jetzigen Gestalt für jünger als Cap. 28; letzteres geht wie Cap. 26 auf Baruch zurück, ebenso ein gewisser Teil von Cap. 27, aber das gegenwärtige 27. Cap. steht zu Baruchs Leben Jeremias in demselben Verhältnis wie 7 1 ff. zu Cap. 26: es ist eine von jüngerer schreiblustiger Hand besorgte weitläufige Ausarbeitung des in dem alten Buch nur in kurzer Form dargebotenen Redestoffes. Und zwar ist 27 12–22 ganz auf Rechnung der Ergänzer zu setzen, aber auch der grösste Teil von v. 1–11. Baruch selbst hat nach meiner Meinung, von kleineren Zusätzen abgesehen, 28 1a 27 2, einiges in 27 3–11, 28 1b–17 geschrieben. Ob das Stück in dem alten Buch gleich auf Cap. 26 folgte, das ist mehr als zweifelhaft, weil der zeitliche Abstand zwischen den in Cap. 26 und in Cap. 27 f. erzählten Begebenheiten zu gross ist und andere Erzählungen vorhanden sind, die vor Cap. 27 f. zu stehen beanspruchen. Aber die Cap. 26—29 sind dem Buch Jeremia von anderer Hand einverleibt als die meisten übrigen Stücke (s. zu 27 6). In dem Abschnitt

27 1–11 ist also die Einleitung **1** nicht zu verbessern, sondern einfach nach der LXX zu streichen; sie scheint von einem Abschreiber spätester Zeit aus 26 1 wiederholt zu sein, nach dem Grundsatz, dass solchen Perikopen, die kein eigenes Datum haben, das Datum des vorhergehenden Stückes zukomme. Bemerke die seltsame Orthographie in יהויקם und יאושיהו. Vor **2** ist Cap. **28** 1a einzuschalten, jedoch nach dem Text der LXX: „und es geschah im vierten Jahr des Zedekia, des Königs von Juda, im 5. Monat“, also mit Weglassung von: „in jenem Jahr, im Anfang (!) der Regierung“. Das Ktib בְּשָׁנַת in 28 1a vor der mit dem Artikel versehenen Ordinalzahl steht ebenso 32 1, wird in beiden Fällen vom Qre in בַּשָּׁנָה geändert, jedoch an anderen Orten (46 2 51 59) stehen gelassen; die Stat. constr.-Verbindung drückt das Appositionsverhältnis aus s. Ges.-Kautzsch[26] § 134 p 128 k. Die Genauigkeit der Zeitangabe hängt wahrscheinlich mit dem Inhalt von v. 3 zusammen, mit der Ankunft der fremden Gesandten. Die Bezeichnung des Monats mit einer Zahl, anders als in der älteren Zeit, wo man hebräische Monatsnamen gebraucht, kommt auch bei dem Zeitgenossen Baruchs, Hesekiel, vor, später noch beim Chroniker, während andere nachexilische Schriftsteller schon bald nach dem Exil (B. Sacharja, Nehemia) sich der chaldäischen Monatsnamen bedienen. Auf diese Zeitangabe wird 27 2 ein blosses אָמַר יַהְוֶה (zu dem Perf. nach וַיְהִי s. Ges.-Kautzsch[26] § 111 f) gefolgt sein, ohne כֹּה; אֵלַי wird, wenn man es nicht mit der LXX streichen will, als Abkürzung für אֵל־יִרְמְיָה = אל י auf Grund von Cap. 28 anzusehen sein. Jeremia soll sich „Stricke und ein Joch“ machen und auf den Nacken legen. מֹטוֹת sind Jochstangen, die mit Stricken um den Hals der Zugochsen gebunden werden. Das Joch erinnert an die Hörner, die sich I Reg 22 der Prophet Zedekia macht, an das Nacktgehen Jesaias Jes 20, an Hesekiels Ziegelstein Hes 4. **3.** Lies mit Hitzig und Giesebrecht שִׁלַּחְתָּ

oder vielmehr שְׁלַחְתָּ, das Qal ohne Suffix, in der Bedeutung: eine Botschaft senden, denn das Joch soll Jer nicht an die fremden Staaten senden, sondern selber tragen vgl. 28 10. Lies ferner in v. 3b nach der LXX מַלְאֲכֵיהֶם, da das Wort determiniert sein muss. Dass ein israelitischer Prophet Beziehungen zu fremden Machthabern hat und sein „Gotteswort" von ihnen respektiert wird, ist nichts Ungewöhnliches vgl. Jdc 3 20 I Reg 19 15 u. s. w. Jes 18 2 21 11 f.; diese Botschaft an die benachbarten Könige kann also durchaus geschichtlich sein. Was die Gesandten von Edom, Moab, Ammon, Tyrus und Zidon in Jerusalem wollten, wird aus dem Zusammenhang klar; es handelte sich augenscheinlich um die Erörterung der Frage, ob man sich nicht mit vereinten Kräften von der babylonischen Oberhoheit befreien solle vgl. 28 11. Warum sie gerade im 4. Jahr Zedekias kommen, wissen wir nicht. Nach 51 59 ff. ist Zedekia im selben Jahr nach Babel gereist; mag man im Übrigen über diese Erzählung denken wie man will, so kann die Reise historisch sein und ein Zusammenhang zwischen ihr und der Zusammenkunft der Gesandten in Jerusalem bestanden haben; vielleicht, dass sich Zedekia, wie man vermutet hat, gegen den Verdacht des Abfalls zu rechtfertigen hatte. 4. Der erste Satz: „und ordne sie ab an ihre Herren" ist nach וְשִׁלַּחְתָּ v. 3 nicht mehr nötig, scheint auch eine jüngere Sprache zu reden. Aber es scheint, dass mit v. 4 der Ergänzer sich der Sache annimmt und die wahrscheinlich nur sehr kurze Botschaft, von der Baruch Bericht gab, durch eine pathetische, theologische Rede ersetzt. Baruch mag statt v. 4 ff. einfach geschrieben haben: „so sollen alle Völker das Joch des Königs von Babel tragen". Der Ergänzer bringt zunächst eine pompöse Einleitungsformel und dann von 5 an eine Rede, die mehr auf Erbauung und Belehrung seiner jüdischen Leser berechnet ist, als der historischen Situation angemessen. Jer belehrt zunächst die fremden Könige, dass Jahwe die Welt mit allen Menschen und Tieren gemacht habe „mit seiner grossen Kraft und mit ausgerecktem Arm" und sie daher dem geben wird, der „gerade ist in seinen Augen". In der LXX fehlt der Komplex אֶת־הָאָדָם bis פְּנֵי־הָאָרֶץ, vielleicht aber nur aus Versehen. Zunächst fällt ausser der deuteronomischen Farbe der Sprache der Gedanke auf, dass Nebukadnezar „recht ist in Jahwes Augen"; ob sich Baruch so ausgedrückt hätte, das ist wohl zu bezweifeln. Sodann ist der Verf. nicht blos selbst Monotheist, sondern nimmt an, dass eigentlich die Heiden es auch sind und ohne Weiteres die eigentümliche Logik verstehen, dass Jahwe die Erde, weil er sie gemacht hat, auch verschenken kann wie ihm beliebt, eine Logik, gegen die unser Rechtsgefühl sich auflehnt. Seit Deuterojesaia hat der Glaube an Gottes unbedingte Herrschaft und des Menschen Verpflichtung zur unbedingten Unterwerfung viele Anhänger in der jüdischen Religion; nichts hat diesen Glauben so sehr gesteigert, wie einerseits der Schöpfungsgedanke, andererseits die weltgeschichtlichen Erfahrungen, die die Juden seit der assyrischen Periode gemacht hatten. Die gewaltigen Erscheinungen der assyrischen, dann der chaldäischen, dann der persischen, dann der griechischen Weltmacht, von denen je die folgende die vorhergehende plötzlich und gänzlich stürzte, machte auf die Juden, die der willenlose Spielball der beständigen Weltumwälzungen

waren, den Eindruck, als ob Gott seine ungeheure Überlegenheit zeigen wolle. Oft wirkte diese Betrachtung niederdrückend und lehrte die wahre Weisheit darin erblicken, dass man sich duckte; allmählich gewöhnte man sich an das grosse Schauspiel, und es bildete sich die Vorstellung aus, dass die grossen Weltmächte die von Gott verordneten Vorläufer und, in negativem Sinn, Bahnbrecher des noch grösseren Gottesreiches seien; auch diesen Gedanken hatte der Idealismus Deuterojesaias schon gefunden. Unser Autor, der die vorübergehende Dauer des chaldäischen Weltreichs kennt, hat sich schon ganz mit der Thatsache abgefunden, dass sich die heidnischen Grossmächte in der Herrschaft der Welt ablösen. Gott will es so, hat es so geplant, später wird es anders kommen. Das nachexilische Jeremiabuch hat überhaupt viel beigetragen zu der Entwicklung der Idee von den verschiedenen Phasen, die die Geschichte bis zur Vollendung durchlaufen muss; nicht ohne Ursache hat der Autor des Buches Daniel in ihm studiert. **6.** *Jetzt* ist die chaldäische Phase an der Reihe. Selbst das Wild des Feldes muss den Babyloniern dienen. Dieser letztere Satz zeigt vor allem den dogmatischen Charakter der Stelle, ebenso die Bezeichnung Nebukadnezars als des Knechtes Jahwes. Die im Hintergrund stehende Vorstellung ist folgende: an sich ist der Mensch schlechthin der Gebieter der Erde, also auch der Tiere (Gen 1 Ps 8); unter den Menschen ist wieder dieser oder jener der Herrscher in besonderem Sinn, Jahwes oberster Knecht, der Verwalter der göttlichen Herrschaft auf Erden. Eigentlich sollte dies das Volk Israel und in ihm der Sohn Gottes, der König, sein, aber die Sünde des Volkes und seiner Könige hat das für jetzt unmöglich gemacht. Nur die Herrschaft durch das „Wort“ ist noch in Israel, der Prophet ist Jahwes Bevollmächtigter (1 10); die äussere Gewalt hat nach Deuterojesaia Jahwe seinem Knecht und Gesalbten Cyrus, nach unserer Stelle schon vorher dem Nebukadnezar gegeben; erst in der Zukunft wird der rechtmässige Herrscher, Israel - David, das Reich bekommen (Jes 55 3 ff.). Der Verf. wirft die Frage gar nicht auf, wie die Babylonier zur Herrschaft über die wilden Tiere gelangen und worin sich diese Herrschaft zeigt; das Dogma sagt es, Deuterojesaia hat es angedeutet (Jes 43 20); die Herrschaft ist da, von den Tieren auch wohl unbewusst anerkannt. In den Prophetenlegenden ist es ja ganz gewöhnlich, dass Raben, Löwen, Esel, Bären Gott oder einem Gottesknecht pünktlichen Gehorsam leisten. Die LXX hat einen etwas einfacheren Text, der nur in den verschiedenen Kodices zu sehr schwankt, um den älteren Wortlaut nach ihr feststellen zu können. Der Name Nebukadnezars ist irrig mit נ statt mit ר geschrieben, so überhaupt achtmal in Cap. 27—29 (die richtige Form nur 29 21). Da die richtige Form im B. Jeremia 25 Mal, die unrichtige ausser Cap. 27—29 nur noch 34 1 39 5 vorkommt, so scheint auch das wieder ein Beweis dafür zu sein, dass Cap. 27 ff. oder vielleicht besser Cap. 26—29 erst nachträglich dem B. Jeremia einverleibt sind. Die falsche Wiedergabe des Namens mit n findet sich in den Geschichtsbüchern (II Reg 24 25 I Chr 5 II Chr 36, Esra, Nehemia, Esther) und im B. Daniel, die richtige mit r im B. Jer und Hesekiel; ich glaube, dass die Schrift Baruchs noch mehrere Jahrhh. nach dem Exil als besonderes Buch in der Geschichtsliteratur existiert, dass

es erst die Ergänzer zu ihren Redekompositionen in Cap. 1—25 angeregt hat und dann erst portionenweise in das B. Jeremia aufgenommen ist und zwar so, dass Cap. 26—29 später aufgenommen wurden, als das Gros von Cap. 32—45. **7** fehlt in der LXX und ist wahrscheinlich ein jüngerer Zusatz nach 25 12 14. Alle Völker sollen dem Nebukadnezar, seinem Sohn und Enkel dienen, dann ist „die Zeit" seines Landes auch da, die Strafzeit nämlich, und andere Völker treten an seine Stelle. Die 70 Jahr von 25 12 werden hier durch drei Königsregierungen erklärt, die mit Nebukadnezars Enkel ein, vermutlich vorzeitiges, Ende finden. Der Verf. lebt in sehr später Zeit, da er von den wirklichen Königsregierungen nichts mehr weiss. Er ist wahrscheinlich jünger als der Verf. des Buches Daniel, der sogar nur Nebukadnezar und dessen „Sohn" Belsazar kennt; er hat die Dreizahl von Regierungen augenscheinlich durch Hinzurechnung von Ewilmerodak (Jer 52 31 = II Reg 25 27) herausgebracht. Der Verf. des Buches Daniel hat diesen Vers in „den Schriften" (Dan 9 1) noch nicht gefunden. Es ist bezeichnend, dass der Glossator die Edomiter, Moabiter, Phönicier durch Jer in die Geheimnisse der jüdischen Apokalyptik einweihen lässt; gerade diese jüdischen Geheimniskrämer haben, wie z. B. die Sibyllinen zeigen, nicht selten auch den Heiden mit ihrem angeblichen Zukunftswissen zu imponieren versucht. עֵת in dem Sinne von Schicksalstermin ist ein wesentlich apokalyptischer Begriff, der wahrscheinlich aus der babylonischen Astrologie stammt. **8** schliesst sich an v. 6 an. Der Komplex בָּבֶל וְאֵת . . . . אֲשֶׁר ist nach der LXX zu streichen. „Volk und Königreich" sind so nebeneinander gestellt, weil nicht alle Völker Könige haben (I Reg 18 10). Das Volk, das sich der Knechtschaft nicht unterwirft, wird Jahwe mit Schwert und Hunger (die Pest fehlt in der LXX) strafen. תְּמֵי אֹתָם ist schwerlich möglich, da תָּמַם intrans. ist, die LXX liest dafür תַּמָּם: „bis dass sie vollkommen in seiner Hand sind", aber auch תִּתִּי אֹתָם ist möglich. Das אֶפְקֹד zeigt, welche absonderlichen Folgen es haben kann, wenn die Geschichte in ein theologisches System gebracht wird. Warum müssen denn alle Völker bei göttlicher Strafe dem Chaldäer dienen? Der Verf. giebt keine Antwort darauf, aber die zwischen den Zeilen zu lesende Antwort lautet: weil sonst die vier Weltreiche nicht herauskommen. Wir haben hier nicht blos ein vaticinium ex eventu, sondern zugleich eines ex arte. Daher auch die Kaltblütigkeit, mit der über das Geschick der Völker bestimmt wird, und die Abwesenheit jedes sittlichen Motivs dafür, warum so viele Menschen von dem Chaldäer abgeschlachtet und geknechtet werden müssen. Ähnlich verfügen auch die Deuteronomiker Mord und Ausrottung über die Urbewohner Palästinas; die Theorie verlangt es so. **9.** Die ausländischen Könige werden ermahnt, nicht auf ihre eigenen Propheten, Wahrsager u. s. w. zu hören, die ihnen sagen (die LXX hat blos הָאֹמְרִים für den schleppenden Relativsatz לֵאמֹר . . . . אֲשֶׁר), sie werden dem König von Babel nicht zu dienen haben. Die Könige müssen ja wissen, dass der jüdische Prophet, da er die wahre Religion und Theologie vertritt, allein in die Zukunft eingeweiht sein kann. Es hiesse den Jer herabsetzen, wenn man auch nur die Frage aufwürfe, ob er so etwas den fremden Gesandten habe

vortragen können; aber auch Baruch kann dergleichen nicht geschrieben haben. Man wird wieder an 17 19 ff. erinnert. Die Schriftsteller aus jener Zeit, wo die fremde Oberhoheit die Juden aus höheren Ämtern ausschloss, haben, zumal wenn sie auch noch Gegner der einzigen Würdenträger, der Priester, sind, meist unglaublich naive Vorstellungen von Staatslenkern und Politikern, fast so wie unter uns jene Volkskreise, in denen die Gebrüder Grimm ihre Märchen sammelten. Der Jer unseres Autors zählt nach Art der späteren Schriftsteller treulich alle möglichen Namen heidnischer Mantiker auf, wahrscheinlich ohne genauere Kenntnis von den Unterschieden, darunter חֹלְמֵיכֶם, eure Träumer, wie mit der LXX statt חלמתיכם zu lesen ist. **10.** Sie alle weissagen Lüge, wie die israelitischen Propheten. In v. 10b steht wie so oft Angabe des Zweckes statt des Erfolges. Der Schlusssatz: „und damit ich euch fortstosse und ihr umkommt", vielleicht aus v. 15 eingetragen, fehlt in der LXX. **11.** Das Volk, das für Babel arbeitet, wird sein eigenes Land bearbeiten dürfen. Leider wird nicht mitgeteilt, was die Gesandten antworteten. Auf die wirkliche Botschaft, wie sie ihnen von Jer mitgegeben wurde: ihr werdet dem König von Babel dienen müssen, brauchten sie allerdings nicht zu antworten. An diese theologische Rede v. 4–11 hängt deren Autor noch zwei Abschnitte an, die ebenso wenig dem Buch Baruchs angehört haben können, zuerst

27 12–15, wo dem König Zedekia in Kürze dasselbe gesagt wird, was die heidnischen Gesandten hören mussten. Diese späteren Autoren sind eben ungemein schreiblustig und schwelgen in solchen Predigten. Unser Verf. glaubt, im Vorhergehenden sei Jer redend eingeführt worden, obgleich das nicht der Fall ist (s. zu v. 2), und so fährt er **12** fort: „und zu Zedekia redete ich gemäss allen diesen Worten u. s. w." Wenn er selbst bekennt, dass das Folgende dem Vorhergehenden genau entspricht, so hätte man uns eigentlich das Weitere schenken dürfen. Die junge Form צִדְקִיָּה wie יִרְמִיָה, יְכָנְיָה u. s. w. gehört zu den sprachlichen Kennzeichen der Cap. 26—29, nur ab und an nach dem gewöhnlichen Brauch des Jeremiabuches korrigiert (durchgehends in Cap. 26). Übrigens ist in der LXX die Rede an Zedekia viel kürzer und hat wahrscheinlich nur gelautet: *bringt her eueren Hals und dient dem König von Babel,* denn es fehlt in der LXX alles Übrige mit Ausnahme von v. 14b 15; diese letzteren Brocken aber sind wahrscheinlich erst nachträglich in die LXX eingesetzt, da sonst wohl auch hier der Ausdruck Pseudopropheten stände. Der angegebene Wortlaut der Rede in der LXX ist besser als der des MT; der Ausdruck: „bringt her eueren Hals" besagt nicht: unterwerft euch, sondern: bleibt im Gehorsam. Dagegen bürdet der MT dem Verf. den geschichtlichen Lapsus auf, als werde Zedekia in seinem vierten Jahr zur Unterwerfung unter Babel aufgefordert, dessen Vasall er ja von Anfang an war. Dazu weist **13** in wahrhaft kindlicher Weise auf v. 8 zurück, und **14 15** wiederholen v. 9 f. mit geringen Änderungen. Ähnlich wie mit v. 12–15 steht es mit dem Abschnitt

27 16–22, der in der LXX nur etwa halb so lang ist wie im MT. Auch **16** erzählt Jer in der 1. p. Er hat den Priestern und „diesem Volk" (in der LXX die natürlichere umgekehrte Reihenfolge) gesagt, sie sollen es den Pro-

pheten nicht glauben, dass die Gefässe des Jahwehauses zurückgebracht werden von Babel. Der MT setzt hinzu: „jetzt bald“, um das Missverständnis zu verhüten, dass nach Jer die Gefässe überhaupt nicht zurückgebracht werden sollen; die Zusetzung erklärt sich leichter als die Weglassung, die LXX wird daher das Ältere haben. Zu der Lokativform בָּבֶלָה nach מִן s. Ges.-Kautzsch[26] § 90 e. **17** fehlt in der LXX und zwar mit Recht, da er den Zusammenhang zwischen v. 16 und 18 unterbricht; er wird von derselben Hand zugesetzt sein, die v. 12–15 auf den jetzigen Umfang brachte. Dafür hat die LXX das Sätzchen לֹא שְׁלֻחֹתִים, das recht wohl durch v. 17 verdrängt sein kann. **18.** Die LXX hat für v. 18b nur das Sätzchen יִפְגְּעוּ בִי, wo בִי aber wohl בְּיַהוָה = בי' ist: wenn sie Propheten sind, so mögen sie Jahwe bittend angehen. Der Inhalt der Bitte muss dann vom Leser aus der folgenden Drohung, dass die noch übrigen Tempelgeräte auch nach Babel kommen sollen, ergänzt werden. Da diese Ergänzung einem nicht ganz gedankenlosen Leser leicht fällt, so halte ich auch hier das Mehr des MT für einen teils erklärenden, teils ausschmückenden Zusatz (lies mit Hitzig: לְבֶלְתִּי בָּאוּ). Für **19–22** hat die LXX nur den einfachen Satz: *Denn so spricht Jahwe: auch die übrigen Gefässe, die der König von Babel nicht genommen hat, als er Jechonja aus Jerusalem fortführte, nach Babel sollen sie kommen, ist der Spruch Jahwes* (für das גַּם מֵיָתֵר, das die LXX übersetzt, ist wohl גַּם יֶתֶר zu lesen). Mit Recht haben ältere Kritiker, Hitzig, Movers, Kuenen, diesen Satz dem Ungetüm vorgezogen, das im MT durch allerlei Zusätze und Wiederholungen entstanden ist. In **19** hat sich jemand bemüssigt, mehrere der von Nebukadnezar zurückgelassenen Gegenstände aufzuzählen: die beiden Erzsäulen vor dem Tempel, das eherne Meer und die ehernen Gestelle für die kultischen Lustrationen. Der Interpolator hat seine Wissenschaft von diesen Dingen aus II Reg 25 13 ff., wo berichtet wird, dass die Chaldäer nach der Verbrennung des Tempels jene Kunstwerke zerkleinert und so das Material nach Babel geschleppt hätten; an der angegebenen Stelle kann man auch die Namen „der übrigen Geräte“ (Kessel, Schaufeln, Lichtputzen u. dgl.) erfahren, über die der Interpolator Jahwe der Heerscharen weissagen lässt. Wer der Meinung ist, die Gegner Jeremias hätten Gewicht darauf gelegt, dass es gelungen war, jene Säulen, Gestelle u. s. w. dem Tempel zu erhalten, muss sie für ungewöhnlich albern ansehen: solange die Babylonier Reich und Tempel bestehen lassen wollten, konnte es ihnen doch nicht einfallen, in dem letzteren alles kurz und klein zu schlagen, um es fortzuschleppen, sie nahmen nur die goldenen Geräte, die wohl auch ein judäischer König selber im Fall der Geldverlegenheit eingeschmolzen hätte, denn der Tempel war in jener Zeit primitivster Capitalwirtschaft die grosse Sparbüchse der judäischen Könige. In **20** begnügt sich die jüngere Hand mit einigen Zusätzen von mehr gleichgültigem Charakter. Jojachin wird יְכָנְיָה (das ו des Ktib beruht wohl auf nachlässiger Orthographie) genannt wie 28 4 29 2 und I Chr 3 10 11 Esth 2 6 (vgl. zu 22 24). Seine Leidensgefährten werden als die „Edlen Judas und Jerusalems“ bezeichnet, vgl. 39 6; der Ausdruck חֹרִים kommt besonders häufig im B. Nehemia vor. Zu בַּגָּלוּתוֹ, kontrahiert aus בְּהַגְלוֹתוֹ, s. Ges.-Kautzsch[26] § 53 q. **21** wiederholt v. 19; die Wiederholung, ähnlich wie 11 21 22, schien

nötig wegen der vielen Zusätze, in der LXX fehlt der Vers. Die drei Ortsangaben ohne בְּ im accus. loci. Von **22** hat die LXX בָּבֶלָה יָבֹאוּ; das Mehr des MT ahmt 32 5 nicht sehr glücklich nach, denn das Verbum פָּקַד ist hier schlecht angebracht. Ausserdem aber konnten gerade die „Geräte", die hier gemeint sind, grossenteils gar nicht wieder zurückgebracht werden, weil sie zerschlagen waren; offenbar denkt der Verf. von v. 22b eigentlich an die Gefässe, die mit Jojachin zurückgeschleppt waren und die nach Esra 1 7 ff. durch Cyrus zurückgegeben sein sollen. Er hat sichtlich ebenso viel Interesse für die Tempelgeräte, wie die Gegner Jeremias, gegen die er sein Gotteswort richtet.

Cap. 27 ist für die Art, wie die Ergänzer verfahren, sehr lehrreich. Aus kurzen Sätzen werden lange Reden gemacht und bisweilen am unrechten Ort angebracht, nicht selten auch die Vermehrung immer aufs Neue vermehrt (vgl. auch Jes 22 15–25). Wo ein solcher Zusatz zum Zusatz auftritt, kann man sicher sein, einen Gegenstand vor sich zu haben, der die nachexilische Judenschaft besonders stark interessiert — überhaupt sind manchmal die unechten Stücke nicht minder wichtig als die echten. Das דְּבַר י׳ aber, das so entsteht, ist mit allen Gebrechen sachlicher und kompositioneller Art behaftet, die nur aus der Stil- und Zuchtlosigkeit von Schriftstellern untergeordneten Ranges hervorgehen können. Es ist ein beredtes Zeichen von der Macht der „Pietät", wie man jetzt zu sagen liebt, dass man solche Erzeugnisse einem so grossen Manne wie Jeremia auf Rechnung setzt und im besten Falle einige gar zu anstössige Ungeschicktheiten unterdrückt.

Cap. **28**. Die Zeitangabe in **1** haben wir nach der Fassung der LXX mit Cornill vor 27 2 gestellt. Auf 27 3 (und die dort jetzt ausgelassene kurze Angabe der Botschaft Jeremias) folgt nun v. 1b, wo אָמַר mit Cornill in וַיֹּאמֶר zu verwandeln und das folgende אֵלַי zu streichen ist, da überall von Jer in der 3. p. geredet wird und überdies Hananja seine Worte nicht an ihn, sondern an die im Tempel versammelten Priester und Laien richtet. Aus den genauen Personalien des Hananja ergiebt sich, dass ein Zeitgenosse, eben Baruch, erzählt. Hananjas Vater Assur hat wohl mit dem Assur von Hes 11 1 nichts zu thun. Mit pathetischer Einführung **2** lässt Hananja Jahwe sagen: *ich habe das Joch des Königs von Babel zerbrochen!* Für Jahwe existiert es schon nicht mehr, darum wird es auch auf der Erde bald nicht mehr existieren. Den irdischen Ereignissen gehen himmlische Beschlüsse und symbolische Handlungen vorher (vgl. zu Ps 89 2 3). **3**. „In noch zwei Jahr an Tagen", in Zeit von zwei Jahren (יָמִים veranschaulichend hinzugesetzt wie Gen 41 1 vgl. Dtn 21 13), will Jahwe alle Tempelgeräte zum Tempel zurückbringen. V. 3b fehlt in der LXX und ist augenscheinlich ein erklärender Zusatz. Warum Hananja grade von zwei Jahren spricht und durch das יָמִים andeutet, dass er wirklich zwei Jahre, wie sie im Kalender stehen, meint, können wir nicht wissen; es handelt sich aber wohl weniger um eine Schätzung der Zeit, die für die Überwältigung Babels und die Rückkehr der Geräte nötig ist, als um das Bedürfnis, durch eine recht genaue Angabe des Termins, die ja doch für den Propheten ein gewisses Risiko mit sich bringt und die Weissagung gewissermassen zu einer Wette macht, den Eindruck der Sicherheit zu erzeugen und sich Glauben zu erzwingen. Man wird annehmen müssen, dass die Gesandten der Nachbarvölker noch da sind, da ja Jer nach v. 10 noch das Joch trägt, ja

dass die hier erzählte Scene noch an demselben Tage, wo Jer mit dem Joch erschien, oder doch unmittelbar darauf sich abspielte. Hananja spricht daher seine Weissagung nicht ins Blaue hinein, sondern ist angeregt durch die überall und gewiss am Meisten am Tempel gepflogenen Erörterungen der antibabylonischen Koalition und ihrer Aussichten. Dass dieser Zusammenhang jetzt nicht so deutlich hervortritt, kommt nur daher, dass 27 2 3 so ungebührlich weit von 28 1b–3 abgerückt ist; ginge den Worten Hananjas der Bericht vorher: Jer erschien mit seinem Joch und erklärte, die Völker in und um Palästina werden unter Babels Joch verbleiben, so wäre der ganze Vorgang viel verständlicher. 4. Der Satz אני . . . נאם יהוה ist nur durch die Einschaltung von v. 3b nötig geworden; die LXX hat statt v. 4a nur „und Jechonja und die judäischen Exulanten“ als einfachen zweiten Accus. zu dem von v. 3b. Auch das übrige Beiwerk in v. 4a des MT ist nur für spätere unwissende Leser beigegeben. Charakteristisch für Hananja und seine Zuhörer, die Priester, ist es, dass die Tempelgeräte vor Jojachin und den Exulanten genannt werden. Vermutlich stellte man sich vor, dass durch die Entführung der Tempelgeräte Jahwe persönlich beleidigt sei und dass die Notwendigkeit, seine Ehre wiederherzustellen (vgl. zu 14 7ff.), mittelbar auch den Exulanten die Erlösung verbürge. Was wird sich übrigens der König Zedekia bei der Aussicht auf eine Rückkehr Jojachins gedacht haben, die ihn sofort ins Dunkel zurückgestossen hätte? Gewiss war es Berechnung, dass Nebukadnezar den Jojachin nicht tötete, sondern blos gefangen hielt: solange dieser lebte, lag es im Interesse Zedekias, Babel treu zu bleiben. Er wird gewusst haben, warum er sich fürchtete, den Judäern, die später von ihm zu den Babyloniern übergingen, ausgeliefert zu werden (38 19). Die Gesandten der Nachbarvölker haben also bei ihm gewiss kein so geneigtes Ohr gefunden, wie bei den Leuten vom Schlage Hananjas. Letzterer ist einer von den exaltierten Nabis, die immer zum Aufstand hetzten und deren es von der ältesten Zeit an bis in die Herrschaft der Römer hinein immer so viele gab (vgl. zu 2 30 36). 5. Auch hier nennt die LXX die Laien vor den Priestern (vgl. 27 16); ferner lässt sie bei Jer und Hananja den Titel הַנָּבִיא fort. הָעֹמְדִים bezieht sich vielleicht nur auf die Priester und bedeutet dann: die Dienst hatten im Tempel vgl. Ps 134 1 135 2. 6. Baruch ist an längere Sätze nicht recht gewöhnt, darum wiederholt er: Jeremia sagte also. Jer wünschte selber, dass Hananjas Weissagung sich erfüllte. לְהָשִׁיב: indem er zurückbringt. Aber er hat 7 ein Bedenken, das Hananja und alles Volk beherzigen möge. „Dies Wort“ ist natürlich kein Wort Jahwes, sondern bezeichnet den Grund, den Jer für die Wahrscheinlichkeit beibringen will, dass er und nicht Hananja im Recht sei. Der Erzähler lässt den Jer nicht sogleich dreinschlagen mit der Behauptung, dass sein Gegner lüge und sich fälschlich für inspiriert ausgebe, lässt ihn noch weniger mit allen möglichen Strafen drohen, wie das sonst dem Jer in den Mund gelegt wird. Das zeigt, dass wir eine andere Quelle vor uns haben, als in den gewöhnlichen Reden, eine unbefangene, untheologische Erzählung, in der Jer als einfacher Mensch auftritt. Es ist gar keine Frage, dass dies Auftreten Jeremias der Wirklichkeit mehr entspricht, als die Rolle des polternden Heiligen, die ihn

die späteren Schriftsteller spielen lassen (vgl. noch zu v. 11). **8.** Jer macht geltend, dass die bisherige Geschichte der Prophetie für ihn spreche. Die früheren Propheten, seit der ältesten Zeit, haben von Krieg geweissagt (in der LXX fehlt וּלְרָעָה וּלְדֶבֶר, und der Gegensatz לְשָׁלוֹם zeigt, dass sie auch hier im Recht ist), und zwar über (lies עַל) viele Länder und grosse Reiche — mit heiligen Kesseln und Feuerzangen haben sie sich nicht abgegeben. Wenn also — diesen Schluss will offenbar Jer gezogen haben — die Weissagung des Unheils die allgemeine Art der anerkannten Propheten, eines Amos, Jesaia u. s. w. war und Jer es ebenso macht, so hat er die Wahrscheinlichkeit für sich, dass er ein wahrer Prophet und seine Unheilsweissagung von Gott ist. Dagegen, fährt er **9** fort, ist der Beweis noch erst zu liefern, dass eine Glücksweissagung wahr ist; sie kann es sein, aber dass sie es ist, müsste erst die Zukunft lehren. V. 9 ist etwas unbehilflich stilisiert; Baruch will sagen: weissagt dagegen ein Prophet wider alle Regel und Erfahrung von Frieden, so gilt der Satz: wenn das Prophetenwort eintrifft, so bewährt sich der Prophet, den Jahwe wirklich gesandt hat.

Baruch hätte so nicht schreiben können, wenn er wie die Ergänzer der Meinung gewesen wäre, die Glückspropheten seien zu Jeremias Zeit zu Dutzenden herumgelaufen. Er hält im Gegenteil den Hananja für eine rara avis und hat als Zeitgenosse ohne Frage Recht damit. Auch Jer lässt 5 12 13 das Volk die Propheten ganz allgemein als Unglücksraben bezeichnen. Es soll ja nicht geleugnet werden, dass seit der deuteronomischen Reform manche Propheten von Glück weissagten, aber die Bearbeiter des Jeremiabuches gehen mit ihrer Ansicht von den Propheten ganz offenbar von nachexilischen Zuständen aus. Seit Deuterojesaia scheinen die Glückspropheten die Oberhand zu haben, und wenn Jer und Baruch nach ihm und nach Haggai, Sacharja u. s. w. gelebt hätten, so würden sie anders gesprochen haben als sie thun. Die Art, wie Jer hier argumentiert, ist interessant und bemerkenswert. Jer trägt für die Richtigkeit seiner Weissagung keine „inneren" und keine theologischen, auf die Sündhaftigkeit des Volkes basierten Gründe vor, er hält sich daran, dass er mit seinen Vorgängern und Vorbildern im Einklang steht. Abweichung von der allgemeinen Regel mag möglich sein, aber dann darf sie nicht eher auf Anerkennung rechnen, als bis sie ebenso wie die bisherige Prophetie durch die Erfahrung bewährt ist. Man könnte hinzusetzen, dass die Erfahrung auch später auf Seiten Jeremias geblieben ist. Die Glückspropheten der nachexilischen Zeit haben mit ihren Verheissungen kein Glück gehabt. Die Thatsache, dass die Unheilsweissagung bei den echten Sehern vorherrscht, ist so allgemein, dass sie sogar tiefere Ursachen haben muss, die zu ergründen Sache der Psychologie und der Theorie der Religion ist. Immerhin möchte man gern wissen, was ein Jeremia über Deuterojesaia geurteilt hätte, den einzigen Sanguiniker und „Optimisten" unter den bedeutenderen Propheten Israels. Wäre er, wenn er fünfzig Jahr später gelebt hätte, dessen Friedensweissagung zugänglich gewesen? oder hätte er auch da abwarten wollen? Deuterojesaia glaubt seinerseits auch mit der früheren Weissagung in organischem Zusammenhang zu stehen.

10. Hananja nimmt, vermutlich in wilder Ekstase, das Joch (lies מוֹט wegen des mascul. Suffixes) von Jeremias Nacken, zerbricht es und sagt **11**: *so spricht Jahwe: also zerbreche ich das Joch vom Halse aller Völker!* Kurz und bündig! er lässt sich nicht auf Gründe ein, sondern will durch die sinnliche Handlung wirken. Dass wieder der einfache Text der LXX besser ist als der vermehrte des MT, bedarf keines Beweises; Baruch hat so viel Stilgefühl, um zu wissen, dass zu der raschen Handlung ein kurzes Wort gehört. Der Ausdruck „alle Völker" zeigt erstens, dass die Völker schon das Joch

des Babyloniers tragen und der Bearbeiter von Cap. 27 sie mit Unrecht erst zur Unterwerfung auffordern lässt, und zweitens, dass die ganze Scene in Verbindung mit der Anwesenheit der fremden Gesandten steht. Ganz besonders überrascht nun den Leser, der an die Weitschweifigkeit der sonstigen Erzählungen im B. Jeremia gewöhnt ist, der kurze und doch so inhaltreiche Schlusssatz: *da ging Jer seines Weges*. Er antwortet dem Hananja gar nichts, er geht davon wie ein Besiegter, mit Zurücklassung des Joches, mit dem er in der Öffentlichkeit erschienen war. Warum? Er hat gethan, was ihm aufgetragen war, hat dann, ohne Inspiration, wie ein denkender Mensch, der über seine Lage, seinen Trieb und Beruf reflektiert hat, einen vernünftigen, aber freilich nicht absolut zwingenden Wahrscheinlichkeitsbeweis dafür beigebracht, dass seiner Weissagung keine subjektive Illusion zu Grunde liegt, da fällt ihn gleichsam der halbtolle Fanatiker an, entreisst ihm und zerbricht das Joch, das doch, wie er überzeugt war, Jahwe ihm zu tragen eingegeben: wie ist es denn nun? hat der Schwärmer doch Recht, hat den eine echte Inspiration gepackt? und wenn nicht, soll er sich mit dem patriotischen Eiferer öffentlich streiten? muss er nicht seine Ehre verteidigen? Nein, er denkt gar nicht an sich, er fühlt auch, dass hier keine vernünftigen Worte helfen, er kann sich nicht wie ein Marktschreier mit einem Rivalen zanken, er muss mit Gott allein sein. Man wird an Mk 15 5 erinnert. Die feinfühligeren unter den Zuschauern müssen gefühlt haben, dass Jer ein wahrhaftiger Mensch sei. Ein Mensch ohne Pose, ohne Eitelkeit, wehrlos gegen brutale Angriffe, כְּכֶבֶשׂ אַלּוּף (11 19), gewöhnt, dass jeder ihm flucht, der aber nicht wieder flucht, ein Mensch, der lieber besiegt erscheinen als den Gegner übertrumpfen will. So haben sie ihn schon Jahrzehnte lang beobachten können; niemals hat er Erfolg gehabt, trotzdem ist er immer wieder erschienen; er weiss, er soll „wie Jahwes Mund“ sein, wenn er „Edles ohne Gemeines“ hervorbringt (15 19). So geht er jetzt, aber er wird wiederkommen; mag inzwischen Hananja sich und seine Gesinnungsgenossen durch noch lauteres Schreien vergessen zu machen suchen, dass doch nur die Zukunft über die Wahrheit Richter sein kann. In v. 12 ff. ist die Darstellung etwas weitschweifiger, zum Teil auch in der LXX, sodass hier der Bearbeiter von Cap. 27 28 mitbeteiligt sein wird. Von **12** gehört vielleicht nur die erste Hälfte dem Baruch: „Jahwes Wort kam zu Jeremia“ (wieder einmal die ältere Form יִרְמְיָהוּ). Auch **13 14** sind auffallend ausführlich. In v. 13^{b} ist nach der LXX וְעָשִׂיתָ (die 1. p.) auszusprechen. In v. 14 lässt die LXX den Namen Nebukadnezar weg, ferner das Wort וַעֲבָדֻהוּ, endlich ganz v. 14^{b}; der ganze v. 14 könnte fehlen, ohne dass etwas vermisst würde, und mag daher von dem Bearbeiter herrühren, das Mehr des MT sogar von der dritten Hand, die wir in Cap. 27 bemerkten. Das um so mehr, als die Drohung, statt des hölzernen Joches wolle Jahwe ein eisernes machen, durch die Wiederholung um nichts klarer wird, eher sogar noch verliert. Denn steht diese Drohung nur einmal da in der kurzen Form von v. 13, so nimmt man Eisen und Holz mehr als rhetorischen Gegensatz mit dem Sinn: das Joch soll unzerbrechlich sein. Durch die Wiederholung wird man unwillkürlich angeregt, mehr dahinter zu suchen, aber was soll denn mehr dahinter stecken?

Dass deswegen, weil Hananja sich ungebührlich aufgeführt hat, jene Völker schwerer bedrückt werden sollen, kann wenigstens der vernünftige alte Erzähler nicht sagen wollen. Warum also die pathetische Wiederholung mit „Jahwe der Heere, der Gott Israels“? Ich glaube nicht einmal, dass das הַלּוֹךְ im Anfang von v. 13 dem schlichten Stil Baruchs entspricht, der einfach אֱמֹר geschrieben haben wird. **15.** Ohne erst zu sagen, dass Jer die Worte v. 13 gesprochen habe, erzählt der Verf. von einem weiteren Jahwewort Jeremias. Es wird im MT eingeleitet durch: „höre doch, Hananja“; dies fehlt in der LXX, aber es ist nicht gut zu entbehren, wenn v. 14 ursprünglich ist. Denkt man sich jedoch v. 14 hinweg, so kann nach v. 13: du hast ein hölzernes Joch zerbrochen u. s. w., in v. 15 sehr gut fortgefahren werden: Jahwe hat dich nicht gesandt, du hast gelogen. **16.** Hübsch ist der Gegensatz: Jahwe hat dich nicht hergeschickt, aber er wird dich fortschicken, fortschicken vom Erdboden. „Noch in demselben Jahr bist du tot“. Am Schluss hat der MT noch ein Citat aus Dtn 13 6: „denn Abfall hast du geredet wider (lies עַל) Jahwe“, das in der LXX fehlt und das so unpassend ist wie nur möglich; Hananja wird von Baruch gar nicht des Abfalls von Jahwe beschuldigt, er hat nur das, was ihm sein Fanatismus eingab, für eine Eingebung Gottes erklärt, und dazu höchst leichtfertig die Neigung des Volkes genährt, im Vertrauen auf Jahwe einen Krieg auf Leben und Tod zu wagen. Im Übrigen spürt man ja deutlich den Unterschied zwischen unserer heutigen Denkweise und jener antiken; wir würden einen solchen Schreier ruhig gewähren lassen und ihn höchstens zu Tode recensieren. **17.** *Und er starb im siebenten Monat.* Dieser kurze Satz der LXX ist wirkungsvoller als der weitläufige des MT. Hananja stirbt zwei Monate nach der Vorhersagung. Ich bekenne mich zu dem Glauben, dass nicht blos der v. 15–17 erzählte Vorfall historisch, sondern dass auch das Eintreffen von Jeremias Weissagung kein Zufall ist, dass Jer wirklich und wahrhaftig den Tod Hananjas vorhergesehen hat. Es ist lächerlich, die Möglichkeit eines solchen, unzählig oft vorkommenden Vorhersehens deswegen zu leugnen, weil es allerdings das grösste Rätsel ist, das auf Erden existiert. Ebenso kann man den Begriff des Kreises absurd nennen, weil noch niemand die Brücke von der geraden Linie zu ihm gefunden hat. Die Psychologie, die absolute Gesetze aufstellen zu können glaubt, bevor sie die Wirklichkeit hinlänglich beobachtet hat, liegt noch in den Windeln. Also die Thatsache des Vorhersehens von Hananjas Tod glaube ich, dagegen bleibe die Frage auf sich beruhen, ob Jeremia den Tod richtig als die Folge von Hananjas Lüge deutet. Denn es kann jemand ein wirklicher Seher sein und sich doch in der Deutung des Gesehenen irren.

Cap. 29 (LXX: Cap. 36)

giebt in v. 1–23 den angeblichen Wortlaut eines Briefes, den Jer an die mit Jojachin weggeführten Juden in Babel richtete, in dem er sie ermahnt, sich dort ruhig anzusiedeln, ihnen ankündigt, dass das Exil 70 Jahr dauern werde und dass der in Jerusalem unter Zedekia zurückgebliebene nichtsnutzige Rest zu Grunde gehen solle, und endlich die Propheten Ahab und Zedekia mit dem Feuertode bedroht. Es folgt in v. 24–29 ein ziemlich verworrener Bericht über einen Brief, den auf jenes Schreiben Jeremias hin Semaja von

Babel an den Oberpriester Zephanja in Jerusalem schickte, um ihn aufzufordern, dem Jer zu wehren, und v. 30–32 die Antwort Jeremias darauf. Dass nicht alles, was in Cap. 29 zu lesen steht, auf der Phantasie der Bearbeiter beruht, beweisen schon die Namen und konkreten Züge in v. 3 21 ff., und es ist daher nicht zu bezweifeln, dass auch hier Baruchs Buch zu Grunde liegt. Andererseits geht aus zahlreichen Einzelheiten des Stils, aus der Benutzung der Königsbücher, aus gewissen theologischen Geschichtskonstruktionen hervor, dass das Cap. seine jetzige Gestalt jüngeren Händen verdankt, vermutlich denselben, die Cap. 27 28 in die jetzige Verfassung gebracht haben. Grössere Abschnitte des Briefes stehen in Verbindung mit Cap. 24 und 25.

29 1–23, der Brief. **1.** Die LXX hat eine besondere, allerdings mitten in den Vers geratene Überschrift ἐπιστολὴ εἰς Βαβυλῶνα, τῇ ἀποικίᾳ, die aber vielleicht nur am Rande beigeschrieben war, um die Perikope für den Leser zu markieren. Wie man den Eingang: „und dies ist der Inhalt des Briefes u. s. w." aufzufassen hat, ist zweifelhaft. Man könnte auf den Gedanken geraten, dass v. 1–23 erst nach v. 28 geschrieben und der ganze gegenwärtige Brief aus diesem Vers herausgesponnen sei, natürlich die konkreten Einzelheiten ausgenommen, die der Erzählung Baruchs entnommen wären. Aber es ist möglich, dass dieser Eingang ein Seitenstück ist zu den Einleitungen, mit denen Baruch anderweit seine Erzählungen zu beginnen pflegt: in dem und dem Jahr kam das und das Wort Jahwes, dass wir also v. 1ª dem Baruch zuschreiben dürfen. Nach v. 1ᵇ soll der Brief gerichtet gewesen sein an die Ältesten der Exulanten und an die Priester, die Propheten und das ganze Volk, das Nebukadnezar „von Jerusalem" nach Babel abgeführt hatte. Genauer heisst es im MT: „an den Rest der Ältesten". Will das יֶתֶר besagen, dass andere Älteste besonders gefangen gesetzt oder hingerichtet waren? Hat sich noch in Babylonien ein Vorfall ereignet, etwa ein Fluchtversuch, eine Auflehnung gegen Anordnungen der babylonischen Regierung u. drgl., der einzelnen Ältesten das Leben oder die Freiheit kostete? In der LXX fehlt das Wort, aber man begreift eher die Auslassung als die Zusetzung. Vielleicht hat Baruch etwas über die Sache berichtet, vielleicht aber auch sie als bekannt vorausgesetzt. Wahrscheinlich ist mir, dass Jer den Brief nur an die Ältesten gerichtet hat und dass die weitere Adresse: und an die Priester u. s. w. vom Bearbeiter herrührt. Jedenfalls darf man den Relativsatz am Schluss: das Nebukadnezar u. s. w. streichen, da er in der LXX noch fehlt. Übrigens hält sich auch Hesekiel bei seiner mündlichen Wirksamkeit zunächst an die Ältesten (Hes 8 1), und v. 15 macht nicht den Eindruck, dass Jer auch an die Propheten schreibt. Mit Recht streicht Cornill ferner den Zwischensatz **2**, der das Verbum in v. 1ª viel zu weit von dem בְּיַד v. 3 entfernt. Der Vers stammt (s. zu 24 1) aus II Reg 24 12 ff. (lies daher וְשָׂרֵי; die LXX hat וְכָל־הַר vgl. 27 20). אַחֲרֵי צֵאת heisst: nachdem Jechonja sich ergeben hatte (nicht: weggezogen war). **3** ist jedenfalls echt. Die Gesandten kennen wir nicht. Elasa mag als Sohn Schaphans ein Bruder Ahikams gewesen sein, der nach 26 24 Jeremia beschützte; ein anderer Bruder, wie es scheint, wird 36 10 25 erwähnt. Gemarja, Sohn Hilkias, wird sonst nicht genannt. Der Relativsatz v. 3ᵇ ist etwas schwerfällig, aber unentbehrlich. Was die Gesandten in Babel sollten, wird nicht gesagt; wenn der jetzige Wortlaut in v. 1 3 von Baruch herrührt, so gab es allerdings kaum eine Möglichkeit, noch eine Angabe über den Zweck ihrer

Reise anzubringen. Dass Zedekias Gesandte gern einen Brief mitnahmen, wenn er die Exulanten zur Ruhe ermahnte, begreift sich leicht, vgl. zu 28 4. Der Name Nebukadnezar fehlt in der LXX. **4.** Auch das hat nichts Unwahrscheinliches, dass Jeremias an die Ältesten gerichteter Brief „der ganzen Gola“ galt. צְבָאוֹת und בָּבֶלָה darf man nach der LXX streichen. Aber bedenklich ist, dass der Ergänzerstil hier auftritt, vgl. über die Verwischung der Grenze zwischen der Einleitung und der Gottesrede zu 11 21 14 15 16 3 u. s. w. Man könnte freilich helfen durch Streichung des Relativsatzes. **Mit 5** beginnen „die Worte des Briefes“. Es ist die Frage, ob der Brief buchstäblich mitgeteilt wird oder nur seinem Sinne nach. Dass der echte Brief auf uns kommen konnte, ist nicht zu bezweifeln. Die Gesinnungsgenossen des Propheten konnten ihn oder Abschriften von ihm aufbewahren; auch will mir Hitzigs Meinung nicht einleuchten, dass Jer wohl keine Kopie des Briefes zurückbehalten habe, hat er doch auch alle seine Dichtungen aufbewahrt und nur eine Abschrift davon in die Hände Jojakims kommen lassen; endlich hat vermutlich Baruch den Brief nach Jeremias Diktat geschrieben und kann sich mindestens nachträglich eine Notiz darüber gemacht haben. Aber der grösste Teil des jetzigen Briefes ist nicht der Art, dass man ihn dem Jer zutrauen oder auch nur für eine ungenaue Reproduktion Baruchs halten darf. Wahrscheinlich hat der Bearbeiter den grössten Teil auf dem Gewissen; er konnte sich eben die Gelegenheit nicht entgehen lassen, eine neue Predigt anzufertigen. Der Anfang in v. 5 mag noch am Ersten der Quelle treu bleiben vgl. v. 28. Häuser zu bauen, Gärten zu pflanzen, d. h. sich auf die Dauer in Babylonien einzurichten, kann Jer recht wohl den Exulanten empfohlen haben. Jer war gewiss nicht der Mann, der das fremde Land für unrein und den Besuch des Tempels für der Religion unentbehrlich hielt. Aber ob er dann so ins Detail gegangen ist, wie **6** geschieht, ist schon zweifelhaft. Jedenfalls zeigt das הוֹלִיד die späte Sprache des Ergänzers s. zu 16 3. Übrigens fehlt das Sätzchen: „damit sie Söhne und Töchter gebären“ (wodurch die drei Generationen des Exils herausgebracht werden sollen), und das שָׁם v. 6b in der LXX. Gegen die Fortsetzung **7** lässt sich, wie mir scheint, kein Zweifel erheben. Man soll zum Besten des Landes, wo man Haus und Garten hat, wirken und für es beten, denn sein Glück ist das Glück der Verbannten. Wer will, kann freilich in dem Vers den Versuch eines babylonischen Juden sehen, sein und seiner Landesgenossen Verbleiben in Babylonien durch die Autorität Jeremias zu rechtfertigen. Aber dann müsste man hier einen anderen und älteren Bearbeiter annehmen, als bei den übrigen Zusätzen. Baruch aber hat sich zwar sehr gegen das Verlassen Palästinas gewehrt (vgl. 43 3), sich aber später doch in den Aufenthalt auf fremdem Boden gefunden (45 5). Für הָעִיר liest man wohl besser nach der LXX הָאָרֶץ, denn die verbannten 10000 Judäer sind schwerlich in eine Stadt oder gar in die Stadt Babel gebracht, wahrscheinlich nicht einmal in die stark bevölkerte Umgegend von Babel. **8. 9.** Jetzt plötzlich eine Polemik gegen die Propheten, Wahrsager und Träumer mit der gewöhnlichen Anschuldigung, dass sie in Jahwes Namen lügenhaft weissagen, während sie gar nicht von Jahwe gesandt sind. In v. 8a hat die

LXX blos Jahwe, ohne weiteren Zusatz, ferner הַנְּבִיאִים, sie wiederholt dann das Verbum vor קְסָמִיכֶם, sodass der damit entstehende Satz wie eine Variante des ersten aussieht. In v. 8b ist vielleicht mit Cornill חֲלֹמֹתֵיהֶם אֲשֶׁר הֵם חֹלְמִים zu lesen; jedenfalls ist מַחְלְמִים eine Unform, und nach v. 9 ist in v. 8 nur von den Mantikern der Juden, nicht von ihren eigenen Träumen die Rede, zu denen auch das Verbum שָׁמַע nicht gut passen würde. Wir erfahren gar nicht, was die Lügenpropheten eigentlich geredet haben. Noch bedenklicher ist, dass erst v. 15 erwähnt wird, die Exulanten glaubten, in Babylonien Propheten unter sich zu haben. Ich zweifle nicht daran, dass v. 8 9 ganz vom Bearbeiter eingesetzt ist. Nicht besser steht es mit **10**, der wie v. 8 und 9 mit כִּי beginnt (vier Verse hintereinander!). Hier wird vorausgesetzt, dass den Verbannten Jeremias angebliche Weissagung von der Rückkehr nach 70 Jahren schon bekannt ist, und so geredet, als ob die Adressaten des Briefes Jahwes Heimsuchung erleben werden (die LXX verbessert daher אֶתְכֶם in עִמָּכֶם). Übrigens scheint es, dass hier die 70 Jahre Babels nicht eigentlich auf das Exil der Judäer, sondern auf die ganze Zeit zu beziehen sind, wo Babel die Vormacht der Welt war, also auf die Zeit von der Schlacht bei Karchemisch bis auf Babels Einnahme durch Cyrus (in Wirklichkeit etwa 66 Jahr); sie bilden eine weltgeschichtliche Periode im apokalyptischen System. Ob alle diese Zusätze von ein und derselben Hand herrühren, mag dahingestellt bleiben. Dagegen schliesst sich **11** sehr gut an v. 5–7 an. Auch hier scheint die LXX (oder ihre Vorlage) bei kritischer Laune gewesen zu sein, denn sie reduciert v. 11a auf ein einfaches: וְאָנֹכִי חֹשֵׁב ע'; es war ihr wohl anstössig, Jahwe sagen zu lassen, dass er seine eigenen Gedanken kenne. Aber die Zusetzung im MT wäre nicht so leicht zu erklären, letzterer ist also wohl ursprünglich. „Ich weiss" bedeutet: „ich bin mir wohl bewusst"; es ist gebraucht wie sonst wohl זָכַר; Jahwe vergisst sein Volk nicht, wenn es auch in der Ferne ist; es darf daher zu ihm um שָׁלוֹם beten v. 7. נְאֻם־י' fehlt in der LXX. In v. 11b liest die LXX für „Zukunft und Hoffnung", ein Hendiadyoin des Sinnes: „hoffnungsvolle Zukunft", nur ταῦτα, אֵלֶּה oder זֹאת, was sich auf שָׁלוֹם beziehen wird und möglicher Weise ursprünglich ist, da hier die LXX keinen Grund hatte, abzukürzen, während sich leicht jemand veranlasst sehen konnte, das nicht sehr deutliche זֹאת durch einen unmissverständlichen Ausdruck zu ersetzen (nach 31 17 Prv 23 18). Auch wenn man dem MT folgt, darf man die Hoffnung nicht auf die Rückkehr nach Palästina beziehen; der Brief spricht nur von einem Gedeihen der Juden im babylonischen Lande. Besonders deutlich schlagen auch **12** bis **14**, so weit sie dem ursprünglichen Zusammenhang angehören, auf v. 5–7 zurück. V. 7 hatte zum Beten im fremden Lande aufgefordert — aber kann man denn fern von Jahwes Lande zu ihm beten? Ja, antwortet v. 12, betet nur, ich werde hören. Dass jedoch der Text in v. 12–14 stark vermehrt ist, würde man auch dann behaupten dürfen, wenn nicht die LXX es bezeugte. Ihr fehlen die ersten drei Wörter von v. 12, ferner der ganze v. 14 ausser den beiden ersten Wörtern, ausserdem in mehreren alten Kodices auch v. 13a, den auch die Pesch. nicht hat und der also erst nachträglich in die LXX hineingekommen sein wird. Demnach lautet der ursprüngliche Text

von v. 12–14, wie es scheint, folgendermassen: *Und betet ihr zu mir, so werde ich euch hören; wenn ihr mich von ganzem Herzen sucht, so werde ich mich finden lassen für euch;* auch in dem fernen Babylonien kann und werde ich eure Gebete erhören. Das ist ein so vernünftiger Text, dass er sich selber empfiehlt. Mit v. 11 erinnert er stark an Jes 55 6 ff.; die eine Stelle wird von der anderen beeinflusst sein: aber welche von beiden ist die ältere? Dtn 4 29 ist wohl jünger als beide. Der Zusatz im Anfang von v. 12 hat, wahrscheinlich ursprünglich am Rande niedergeschrieben, einen verdorbenen Text; für das ganz sinnlose וַהֲלַכְתֶּם lies etwa וְחִנַּתְכֶם nach Jes 30 19. Der zweite Zusatz, v. 13a, der übrigens eine sehr oft vorkommende Redensart enthält, ist Jes 65 24 nachgebildet. V. 13b ist mit den beiden ersten Wörtern von v. 14 zu verbinden, wie die LXX thut; letztere liest וְנִרְאֵתִי für וְנִמְצֵאתִי und mag damit das Ursprüngliche haben, da der MT durch Jes 55 beeinflusst sein kann. Im Übrigen ist v. 14 eine ganz gedankenlose Vermehrung; Jer schreibt ja an die Ältesten in Babylonien, kann Jahwe also nicht sagen lassen, dass er sie aus allen Völkern u. s. w. sammeln will. שׁוּב שְׁבוּת, wörtlich: eine Wendung wenden, bedeutet: jemandes Schicksal (zum Bessern) wenden; es hat an sich nichts mit Gefangenschaft oder Exil zu thun vgl. zu Hi 42 10. Mag in dem so gewonnenen Text des ersten Abschnittes des Briefes, v. 4a 5–7 11–14 (LXX), noch allerlei auf Rechnung einer jüngeren Hand kommen, so darf man ihn im Ganzen wohl dem Baruch zuschreiben. In dem zweiten Abschnitt v. 15–23 bringt der Brief eine Auslassung über zwei Männer, Ahab und Zedekia, die sich in Babylonien als Propheten gerierten. Dies zweite Thema wird genauer behandelt in v. 15 21–23, was dazwischen steht, ist dem Briefe fremd. Der Übergang vom ersten zum zweiten Thema **15** ist nicht übermässig elegant: *Dass ihr gesagt habt: Jahwe hat uns Propheten aufstehen lassen zu Babel* — der Nachsatz folgt v. 21. כִּי kann natürlich nicht „denn“ heissen, da dies Denn höchstens auf v. 8 9 folgen könnte, auch nicht „wenn“ (= gesetzt, dass), denn man hat unter den Exulanten wirklich so gesagt, sondern nur „dass“; in dieser Bedeutung leitet es auch sonst Sätze ein, auf die ein Nachsatz gar nicht folgt (z. B. Gen 3 1) oder doch nur mit lockerem Anschluss. Folgt aber ein Nachsatz, so kann er natürlich nicht um volle fünf Verse vom Vordersatz entfernt sein, wie hier der Fall ist. Schon deswegen sind v. 16–20 wieder als jüngerer Einsatz zu betrachten. Die LXX hat den Passus noch nicht. Er beginnt gerade so wie die Einsätze v. 8 f. und v. 10. Er hat seinem Inhalt nach eigentlich nichts mit dem Briefe zu thun, obgleich sein Verf. sich bemüht hat, ihn mit letzterem in Verbindung zu setzen (v. 20), denn er handelt **16** von der in „dieser Stadt“ zurückgebliebenen Bevölkerung und zwar in einer Weise, dass der Verf. entweder von Cap. 24 abhängig oder mit dessen Verf. identisch sein muss. Der Autor hätte es sich schon überlegen dürfen, ob die Gesandten Zedekias einen Brief von Jeremia mitgenommen hätten, der ihren König und sie selber auf's Schlimmste heruntermacht, ganz zu geschweigen der Geschmacklosigkeit, die er damit dem Jeremia selber aufbürdet. Wendet man ein, der Brief könne versiegelt gewesen sein, wie der Uriasbrief Davids — ein Uriasbrief wäre ja auch dieser Brief gewesen —, so mussten doch die Gesandten

seinen Inhalt in Babel kennen lernen und also erfahren, dass der Mann, dem sie einen Freundschaftsdienst zu erweisen glaubten, sie mitsamt ihrem Herrn in diesem Brief für „schauderhafte ungeniessbare Feigen“ erklärte, für Leute, die zum Gespött der ganzen Welt werden sollen. Natürlich giebt es trotzdem Kritiker, die von der comoedia absurda, die hier aufgeführt wird, nichts merken und „positive“ Argumente für die Echtheit des Passus beibringen können. Das „denn“ am Anfange von v. 16 ist gerade so sinnlos wie in v. 8-10; für die beiden אֶל lies עַל. **17** wiederholt in der ersten Hälfte 24 10, in der zweiten 24 8. שְׂעֹרִים ist ein übertreibender Zusatz, der eher dafür spricht, dass der Verf. nicht mit dem von Cap. 24 identisch ist, sondern ihn abschreibt. **18** wiederholt zunächst v. 17a, um den Inhalt von 24 9 anschliessen zu können; der Schreibfehler, den der Verf. mit seinem Perf. הַדַּחְתִּים (statt des Impf.) begeht und der sich leicht daraus erklärt, dass für ihn die Zerstreuung schon seit Jahrhh. besteht, ist ein besonders starker Beweis für die Flüchtigkeit und Leichtfertigkeit, mit der die Späteren „Worte Jahwes“ fabricieren. **19.** תַּחַת אֲשֶׁר vgl. II Reg 22 17. Im Übrigen kommt ja jede Wendung dieses Verses zum Überdruss häufig im B. Jeremia vor, auch das eigentümliche Nachklappen des letzten Satzes: und doch hörten sie nicht (lies שָׁמְעוּ für שְׁמַעְתֶּם). Der Schluss **20**, zwar teilweise auch noch Nachahmung (s. 24 5), soll diesen unglücklichen Einsatz mit dem Brief verbinden; wenn man nur wüsste, was hier das דְּבַר־יְהוָה eigentlich bedeutet! Soll es die Weissagung über die Zurückgebliebenen sein, die nicht nach Babel „entsendet“, sondern in alle möglichen Länder „gestossen“ werden? Aber warum würde den babylonischen Juden so sehr eingeschärft, dass sie diese Weissagung hören? Sollten aber Jahwes Mahnungen und Lehren überhaupt gemeint sein, so ist der Plur. דִּבְרֵי nötig. Thatsächlich sind es die babylonischen Juden gewesen, die Jahwes Worte gehört und befolgt, die das Gesetz und damit das Judentum überhaupt gerettet haben; aber dass sie die übrigen Juden für schauderhafte Feigen erklären, ist nicht schön von ihnen. Mit **21** kehren wir zu v. 15 zurück. Dass ihr sagt, wir haben Propheten — *so spricht Jahwe über Ahab* u. s. w.: *siehe, ich übergebe sie in die Hände des Königs von Babel, und er wird sie schlagen vor euren Augen.* Der Text der LXX ist wieder kürzer als der MT; letzterer bringt noch die übliche Bemerkung der Ergänzer hinter den beiden Namen: „die euch in meinem Namen Lüge weissagen“, die gewiss nicht hierher gehört, ferner die Vatersnamen der beiden Propheten und den Namen Nebukadrezar, der hier einmal wieder sein richtiges r hat, endlich ein „Zebaoth, der Gott Israels“. Die Vatersnamen der beiden Propheten könnten als echt erscheinen, aber warum sollte die LXX sie ausgelassen haben? Wären es oft genannte Männer, so liesse es sich erklären, so aber ist es mir wahrscheinlicher, dass die Vorlage der LXX sie nicht gehabt hat. Möglich ist es, dass der MT eine Haggada bietet. Ein oder vielmehr zwei מַעֲשֵׂיָה und ein קליה (letzterer Name allerdings von den Punktatoren anders ausgesprochen) kommen Esra 10 21-23 unter denen vor, die fremde Weiber genommen hatten, und der Name קוֹלָיָה schmeckt sonderbar nach dem Fluch v. 22b (קָלָה). Immerhin ist denkbar, dass die Drohung **22**, die beiden Namen sollen in der Gola Judas als Fluchwort

dienen, sich erfüllt hat und dass dabei auch die Vatersnamen der beiden Verfluchten ab und an mitgenannt und so einem Späteren bekannt wurden. Freilich setzt diese Annahme voraus, dass die Drohung in Erfüllung gegangen ist. Diese Annahme ist aber wohl erlaubt, denn mit unruhigen Nabis werden die Babylonier kurzen Prozess gemacht haben (vgl. noch zu יָתֵר v. 1); auch wäre vermutlich der Abschnitt v. 21ff. gar nicht mitgeteilt oder später gestrichen, wenn die Drohung sich nicht erfüllt hätte. Ich meine sogar, die Hinrichtung des Ahab und Zedekia ist noch sicherer historisch, als der Brief mit seiner Weissagung, und wer es durchaus nicht glauben kann, dass Jer das Ende der Beiden vorhergesagt habe, sollte eher annehmen, dass die Sage von der Vorhersagung aus dem Ereignis selber herausgesponnen sei. Der Feuertod der beiden hat auf die Juden, die eine solche Todesstrafe nicht kannten, einen starken Eindruck gemacht. Nach dem Briefe haben die beiden den Tod verdient aus zwei Gründen **23**: erstens, weil sie Ehebruch trieben und damit eine „Thorheit in Israel", einen anstössigen Frevel, begingen, und zweitens, weil sie in Jahwes Namen redeten (streiche שֶׁקֶר nach der LXX), ohne von ihm beauftragt zu sein. Der Ehebruch wird von den Israeliten mit dem Tode bestraft (Dtn 22 22); da die Verbannten schwerlich das Recht der Todesstrafe besassen, so mögen sie bei den babylonischen Gerichten die Strafe beantragt haben. Dass die Chaldäer die beiden wegen des zweiten Vergehens bestraften, ist natürlich von vornherein unglaublich; aber es wäre möglich, dass die beiden Männer sich aufrührerischer Reden oder einer Lästerung der babylonischen Götter schuldig gemacht hätten. Bis zu Jeremias Briefe aber müssen sie nach v. 15 eine grosse Rolle gespielt und einen Anhang in der Gola gehabt haben. In dem Schlusssätzchen ist das Ktib הַיּוֹדֵעַ nicht mit dem Qre in הַיֹּדֵעַ, sondern mit J. D. Michaelis u. a. in הוּא יֹדֵעַ (= הוּא׳) aufzulösen: *dessen ich kund und Zeuge bin, spricht Jahwe.* Es sieht eigentlich danach aus, dass dies feierliche Zeugnis Jahwes (oder, was dasselbe sagt, seines Propheten) sich nur auf den Ehebruch bezieht, nicht auf die zweite Anschuldigung, die auch hier (wie v. 21) Zusatz sein könnte; ferner scheint in dem Sätzchen zu liegen, dass Jer sein Wissen von den sittlichen Vergehungen der Beiden nicht vom Hörensagen, sondern von Jahwe — oder wenigstens hauptsächlich von Jahwe — haben will, vgl. dazu 23 14.

Streicht man in v. 4–23 die jüngeren und jüngsten Zusätze, so bleibt ein einfacher Brief übrig, der von Baruch abgeleitet werden kann oder, wenn er seine gegenwärtige Form von jüngerer Hand erhalten haben sollte, sich doch auf Baruchs Angaben stützen wird; und mir scheint, dass man diese hier ebenso wie in Cap. 26—28 für historisch zuverlässig halten darf. Dann hat also Jer den Exulanten sagen lassen, dass sie sich getrost im fremden Lande einbürgern, zugleich aber an Jahwe festhalten sollen, der auch in der Fremde Gebete erhört. Der Gedanke, dass die Jahwereligion nicht an Jerusalem und Palästina gebunden ist, ist gewiss dieses grossen Mannes würdig und hatte eine grosse praktische Bedeutung. Hätten alle Juden die Meinung gewisser Männer gehabt, dass vom Tempel Religion und Heil abhange, so würde die Geschichte des späteren Judentums anders ausgefallen sein, als sie sich thatsächlich gestaltet hat: es wären nach dem Zusammenbruch Chaldäas alle Juden, die an ihrer Religion hingen, nach Palästina zurückgeströmt, die übrigen aber für ihr Volk und ihre Religion so vollkommen verloren gegangen wie die verbannten Nordisraeliten. Natürlich hat Jer nicht das einzige oder auch nur das Hauptverdienst daran, dass das Judentum ausserhalb Palästinas sich halten konnte;

die Hauptursache liegt darin, dass die Exulanten und die Flüchtigen das Gesetz und was mit ihm zusammenhing mitnahmen. Aber das Gesetz ist doch eigentlich für Palästina gegeben und auf den Tempel in Jerusalem zugeschnitten; dass der Naturzusammenhang zwischen der Jahwereligion und dem Lande Jahwes zwar nicht vernichtet, aber doch hinreichend gelockert wurde, um eine Jahwereligion ausserhalb Palästinas zu ermöglichen, ist die Folge der prophetischen Wirksamkeit gewesen, die in Jeremia gewiss reiner zum Ausdruck kam, als im Deuteronomium und im Priesterkodex. Deuteronomisch denken die Ergänzer, die gemeint haben, dem Briefe Jeremias durchaus Weissagungen der Rückkehr beigeben zu müssen. Haben sie schon das nicht sehr geschickt angestellt, so herrscht in

29 24–32 eine geradezu unüberbietbare Konfusion. Baruch hat, wie mir scheint, nur erzählt, dass ein Exulant Namens Schemaja auf den Brief des Jer hin ein Schreiben an einen Oberpriester am jerusalemer Tempel gerichtet und ihn aufgefordert habe, den Jer wegen seines Briefes gebührend abzustrafen, und dass Zephanja selber dies Schreiben dem Jer vorgelesen habe. Darin findet der Ergänzer nun eine treffliche Gelegenheit, wiederum ein Wort Gottes anzufertigen. Statt nun aber erst den Fall ordentlich zu erzählen und dann seine Dichtung von dem Wort Gottes an Jeremia und dessen Übermittelung an die Gola folgen zu lassen, stürzt er sich mit seinem Heisshunger mitten in die Sache, fängt gleich im Orakelton an, sieht sich dann genötigt, zu erzählen, und fängt darauf das Orakel wieder ganz von vorne an. Die Konfusion ist so ungeheuerlich, die Lüderlichkeit eines solchen Verfahrens so unglaublich, dass man zu dem Urteil gedrängt wird, einen solchen Wirrwarr anzurichten ist ein Einziger gar nicht im Stande gewesen, es müssen sich zwei oder drei dabei geholfen haben, im MT sind der hilfreichen Hände noch mehr als in der LXX.

24 steht fast ebenso in der LXX. Hier beginnt schon die Konfusion: Jahwe sagt dem Jer vor, was er sagen soll; es wird aber ganz vergessen, vorher zu bemerken, dass Jahwe spricht; hat derjenige, der die jetzige Fassung herstellte, übersehen, dass vorher Jer redet und zwar brieflich und zu den Verbannten in Babylonien? und dass der Vorfall mit Schemaja in eine viel spätere Zeit fällt als das Vorhergehende, da dessen Schreiben an Zephanja dazwischen liegt? Man möchte annehmen, dass v. 24 die Verballhornung einer Überschrift ist: „Über (עַל) Schemaja, den Nechelamiten“. Das Gentilicium נֶחֱלָמִי können wir nicht erklären; die LXX hat חֵילָמִי. Im MT wird **25** fortgefahren: „So spricht Jahwe u. s. w.: weil du in deinem Namen (שְׁמְכָה ungewöhnlich plene) Briefe geschickt hast an alles Volk, das in Jerusalem ist, und an Zephanja u. s. w.“ Nachher wird dieser Vordersatz vergessen, denn es folgt kein Nachsatz, sondern v. 29 die Notiz, Zephanja habe Jer den Brief vorgelesen. Hier geht alles durcheinander. Es kommt hinzu, dass v. 25 von mehreren Briefen und mehreren Adressaten redet, während v. 26–28 nur von einem Adressaten, v. 29 nur von einem Brief weiss. Die LXX hat v. 25 den Text: „ich habe dich nicht (das לֹא für das לֵאמֹר am Schlusse von v. 24) geschickt in meinem Namen, und zu Zephanja, dem Sohn Maasejas, dem Priester sage“ oder (statt „sage“) „also“ (לֵאמֹר). Obwohl dieser Text nicht ohne Weiteres brauchbar ist, so ist er doch viel besser als der hebräische. Je nachdem man die Überschrift v. 24 dem Baruch zuschreibt oder nicht, wird man den ursprünglichen Wortlaut von v. 25 beginnen lassen mit הוּא שָׁלַח oder mit וַיִּשְׁלַח; letzteres würde dann die Einsetzung des Namens v. 24 hinter diesem Verb bedingen. Auch liesse sich v. 24 und 25 zusammenziehen in: וּשְׁמַעְיָהוּ הַנֶּ֫ שָׁלַח. Für בשמכה des MT, בשמי der LXX ist wohl בְּשָׁמוֹ zu lesen und dann nach der

LXX fortzufahren: אֶל־צ׳ ב־מ׳ הַכֹּהֵן לֵאמֹר, sodass der ursprüngliche Text lauten würde: *Aber Schemaja, der Nechelamit, schickte eine Botschaft im eigenen Namen an Zephanja, Sohn Maasejas, den Priester, mit folgendem Inhalt.* בִּשְׁמוֹ besagt, dass er nicht etwa im Auftrage der Ältesten handelte. Zephanja war nach 52 24 (=II Reg 25 18) bei der Einnahme Jerusalems stellvertretender Hoherpriester; ob er das auch hier ist, das kann man nicht wissen. Er wird ausserdem 37 3 21 1 erwähnt. Er ist nach **26** der Nachfolger Jojadas, von dem wir nichts wissen; hat Jahwe ihn dazu gemacht, so ist wohl seine Erhebung durch das heilige Los erfolgt und vermutlich nicht lange vorher; ob Jojada mit Tode abgegangen war oder das sogleich erwähnte Amt periodisch unter den höchsten Tempelbeamten wechselte, ist uns unbekannt. Das Amt ist, „ein Aufseher im Tempel (lies nach der LXX פָּקִיד בְּבֵית) über jeden Verrückten und Ekstatischen zu sein.“ Zephanja, vermutlich einer der drei „Schwellenwächter“ (52 24), die über Zulassung und Ausschliessung beim Tempel zu entscheiden haben, ist speciell damit betraut, solche Elemente zu überwachen, die neben dem organisierten Kultus die freien, undisciplinierbaren Triebe der Religion zum Ausdruck brachten, jene Menschen, die in Zungen redeten und „weissagten“ und ohne Zweifel nicht selten den regelmässigen Kult störten. Dabei war es gewiss oft schwierig zu unterscheiden, ob die Ekstatiker vernünftig oder verrückt waren, und musste unter Umständen, weil die Störung zu gross wurde, der vernünftige Schwärmer als Verrückter behandelt werden; wissen wir doch aus II Reg 9 11, dass sich die Nabis bisweilen wie Verrückte benahmen, und umgekehrt aus I Sam 21 13ff., dass Verrückte wie Nabis behandelt wurden. Die Stelle ist sehr wichtig als Beitrag für die Kenntnis des alten Gottesdienstes: verzückte Redner müssen nicht selten am Tempel aufgetreten sein, wenn ein besonderes Amt für ihre Beaufsichtigung eingerichtet war. Das inspirierte Reden, das auch das Urchristentum kennt, ist im Christentum und Judentum dem studierten Reden gewichen; schon Paulus schätzt als ehemaliger Schriftgelehrter und als geborner Theologe und kirchlicher Organisator das Reden, das andere erbaut, höher als das verzückte Stammeln; und in 23 9ff. sahen wir einen Vertreter der Thora, gleichsam einen geistigen Schwellenwächter, gegen die Ekstatiker mit dem klaren Wort Jahwes kämpfen. Schemaja aber drückt sich mit seiner Zusammenstellung des Verrückten und des Verzückten (selbstverständlich ist das kein Hendiadyoin) recht boshaft aus. Es ist an sich klar, dass die Tempelaufsicht verschieden zu verfahren hatte gegen einen wirklich Verrückten, der sich plötzlich mit Reden, Geberden und Handlungen in den Kultakt mischte, und gegen einen Nabi, der exaltiert, aber vernünftig redete und nur durch den Inhalt seiner Rede lästig wurde. Ersterer war in die Zwangsjacke zu stecken, letzterer polizeilich oder kriminell (Cap. 26) zu bestrafen und nur dann als Verrückter zu behandeln, wenn er von einem solchen nicht zu unterscheiden war. Schemaja stellt den Jer in eine Linie mit unzurechnungsfähigen Menschen; das ist viel widerwärtiger als der Angriff auf Jeremias Leben, von dem Cap. 26 erzählt. וְנָתַתָּה (ungewöhnlich plene) setzt den Infin. fort: dass du ihn legst. צִינָק, Halseisen, nur hier. **27.** Hat Zephanja die Verrückten und Ekstatischen zu überwachen, so hätte

er doch auch den Jer von Anathot „schelten“ sollen; נָעַר ist natürlich nur ein verhüllter Hinweis auf die Zwangsjacke. „Der euch, bei euch, den Nabi spielt“ vgl. zu 26 20. Zu dem Dag. dirimens in עָנָתִי s. Ges.-Kautzsch[26] § 20 h. **28.** „Denn darum“ ist volkstümliche Verkürzung für: das sage ich darum, weil; v. Orelli übersetzt gut: hat er ja doch. Die LXX hat dafür eine doppelte Übersetzung; in der einen giebt sie עַל־כֵּן wieder mit „während dieses Monats“, ist das eine Umschreibung von עַד־כֵּן? Indem nun Schemaja das angeben will, wofür Jer als ein Verrückter in Stock und Halseisen gesteckt werden sollte, citiert er den ersten und wichtigsten Satz aus dessen Briefe v. 5 und fügt aus dem Eigenen hinzu: אֲרֻכָּה הִיא, „etwas Langedauerndes ist es“, nämlich der Aufenthalt in Babylonien. Von 70 Jahren weiss Schemaja nichts, sonst hätte er das nicht unerwähnt gelassen. Jeremias Rat, dass die Exulanten Häuser bauen und Bäume pflanzen (die Gärten sind Baumgärten) sollen, scheint ihm verrückt und strafwürdig, sie sollen sich bereit halten zur Heimkehr. Er hat dieselbe Meinung wie Hananja Cap. 28, er glaubt, die Vernunft, den Patriotismus und die wahre Anhänglichkeit an Jahwe zu vertreten. Wunderbar genug, dass sogar die Verbannten so fest an die Rückkehr glaubten! Für uns ist dieser Einblick in die Äusserungen der damaligen „öffentlichen Meinung“ sehr interessant. Wenn Schemaja auch in der Darstellung Baruchs nicht als Nabi auftritt — nur der Ergänzer behandelt ihn so — so ist doch der Nabi Hananja sein Bundesgenosse und der Nabi Jeremia sein Hauptgegner. Die Propheten reden ein entscheidendes Wort in der Politik mit. Wir sehen hier in eine uns fremde Welt hinein; nur im ersten Jahrh. der Reformation finden wir etwas Ähnliches bei den Schwarmgeistern, später üben die geistlichen Körperschaften und Synoden oft noch einen grossen Einfluss auf die Politik aus, aber ohne Inspiration, dann hört auch das auf, wenigstens in der äusseren Politik. Unsere heutigen Nabis sind zwar ebenso inspiriert und ebenso uneinig, wie jene alten Stimmführer der öffentlichen Meinung, aber sie sind zu aufgeklärt, um sich von Gott inspirieren zu lassen. **29.** Zephanja liest selber dem Jer den Brief vor; er ist auf seiner Seite, wenn nicht aus religiösen, so doch aus politischen Gründen.

Wahrscheinlich hat Baruch nichts weiter von dem Konflikt zwischen Jer und Schemaja erzählt. Wenn in Cap. 28 Jer dem Hananja baldigen Tod ankündigt, so folgt doch daraus nicht, dass er auch dem Schemaja mit ähnlichen Drohungen müsse zu Leibe gegangen sein; er kündigt an, was er vorhersieht, und schweigt, wenn er keinen Anstoss zum Reden erhält. Jedenfalls erscheint das, was v. 30–32 noch folgt, nach Sprache und Inhalt so durchaus als ein Ergänzerprodukt, dass man es bei der Rekonstruktion der alten Quelle ganz aus dem Spiel lassen muss.

30. Der Schreiber dieses Verses kann v. 24 25 in ihrer gegenwärtigen Form nicht gekannt haben. Das Wort Jahwes ergeht augenscheinlich nach und in Folge der Vorlesung des Briefes. **31.** Man erfährt nicht, wie es nach Babel übermittelt werden soll. Jenen Brief hatte Jer durch gute Gelegenheit nach Babel gelangen lassen können v. 3; der Ergänzer thut so, als ob eine Botschaft nach Babel für Jer ein Leichtes gewesen sei, vgl. die erbauliche Geschichte von dem Linnengürtel 13 1 ff. Die Botschaft ergeht an die „ganze Gola“, vgl. zu v. 1. Lies אֶל für עַל und עַל für אֶל. V. 31[b] ist Nachahmung von

28 15; es ist ja von Schemaja gar keine Weissagung, auf die das Volk hätte vertrauen können, berichtet. Ebenso soll 20 6 Paschchur „geweissagt“ haben, obwohl er kein Wort spricht. **32.** Die Drohung selber bewegt sich in bekannten Redensarten und ist handgreifliche Nachahmung von 22 30 (und 17 6), noch dazu eine recht gedankenlose, denn dass Schemaja die Aufhebung des Exils nach 60 Jahren nicht mehr erlebt, ist kein fürchterliches Unglück, wenn er nicht zur Zeit des Konflikts noch ein Kind war. Auch keine Nachkommen wird er haben, weil er so ungeduldig auf die Rückkehr erpicht war und sich gegen Jer in seiner Ungeduld unartig benahm. Wie viel jüdische und christliche Familien hätten nach diesem Grundsatz aussterben müssen! Gegen apokalyptische Zukunftsbestimmungen sich nicht verfehlen zu dürfen, das ist ja fast noch schlimmer, als sich Gesetzen und Dogmen unterwerfen zu müssen! יֹשֵׁב ist in der LXX vielleicht nur durch Versehen ausgefallen, da seine Konsonanten mit denen des vorhergehenden und des folgenden Wortes identisch sind. Der Schluss von v. 32 ist, wie die LXX zeigt, wieder zugesetzt, gewiss von derselben Hand wie in 28 16.

Cap. 30 31 (LXX: 37 38)

sind durch eine oder vielmehr zwei Überschriften zusammengebunden und bilden einen selbständigen Abschnitt (wenn nicht sogar ein ursprünglich selbständiges Büchlein), der von der Wiederherstellung Gesamtisraels handelt. Unsere gewöhnlichen Ergänzer haben sich zwar auch hier eingemischt, aber im Allgemeinen zeigen doch beide Kapitel einen neuen Charakter, der freilich zum Teil durch den Inhalt bedingt ist, aber nicht allein durch ihn. Dieses Tröstungsbüchlein zerfällt in eine grössere Zahl, nach meiner Meinung in sieben Perikopen, die mit „so spricht Jahwe“ beginnen, erst gewöhnlich das gegenwärtige oder bevorstehende Unglück schildern, dann aber in Verheissungen auslaufen, vornehmlich im Tone Deuterojesaias, doch nicht ohne bemerkenswerte eigene Züge. Und zwar sind hier wieder echte Strophen Jeremias eingestreut und bilden sogar, allerdings überwuchert von Zusätzen, den Kern des Büchleins. Als Ganzes ist aber das Büchlein sehr jung. Von den beiden Überschriften ist die erste, die sich zu einer Art Vorwort erweitert,

30 1–3, vermutlich erst vorgesetzt, als das Büchlein dem Buch Jeremia endgültig einverleibt wurde. Es sind übrigens unstreitig dabei allerlei Schiebungen vorgekommen, denn das Büchlein sollte ja eher hinter Cap. 25 oder bei Cap. 46—51 stehen. Vielleicht hat es wirklich einmal hinter Cap. 25 gestanden und ist erst nachträglich durch die Einschiebung von Cap. 26—29 davon getrennt worden. Die Überschrift im engeren Sinn **1** lautet genau so wie (im MT) 7 1 11 1 18 1 21 1 (32 1 34 1 u. s. w.). Dann erhalten wir **2** die in eine Aufforderung Jahwes an Jer gekleidete Angabe, dass Jer „alle die Worte, die Jahwe zu Jer redete“ in ein Buch geschrieben habe. Jahwes Aufforderung wird **3** damit motiviert, dass Tage kommen, wo Nordisrael und Juda wieder in das Land der Väter zurückkehren und es in Besitz nehmen. Zum Verständnis dieses Vorworts muss man wohl erst über diese Motivierung ins Klare kommen. Will der Verf. sagen, dass das Buch (v. 2) bestimmt ist zur Lektüre der heimgekehrten Nordisraeliten und Judäer? Doch wohl nicht; denn wenn man auch bei der schriftstellerischen Qualität der Ergänzer kein Gewicht auf den Inhalt von Cap. 30f. legen darf, der nach der Rückkehr an-

tiquiert wäre, so hätte doch der Verf. von v. 1-3 das Büchlein nicht veröffentlicht, wenn es erst für jene noch ausstehende Wendung bestimmt wäre. Also scheint v. 3 sagen zu wollen: es giebt ausser den Unheilsdrohungen Cap. 1—25 auch Glücksverheissungen des Jeremia, die das jüdische Volk ebensowohl kennen muss, wie jene; damit es sie kennen lernt, muss Jer alle Worte, die Jahwe zu ihm geredet hat, aufschreiben, nicht blos Cap. 1—25; erst dann ist die Weissagung vollständig. Der Verf. hätte aber die Bemerkung v. 2 3 gewiss nicht für nötig gehalten, wenn nicht Cap. 1—25 schon ein einigermassen selbständiges, vielleicht schon in die Öffentlichkeit gebrachtes Buch gebildet, wenn er selber nicht das Gefühl gehabt hätte, das Auftreten eines Nachtrages erklären zu müssen. Cap. 1—25 sind, sagt er, wohl die dem Jer zunächst an seine Zeitgenossen aufgetragenen Worte, aber es sind noch nicht alle Worte Jahwes; Jahwe will, dass man alles erfahre, auch das, was nach dem Untergang des Volkes geschehen wird, „denn es werden Tage kommen, wo Jahwe die Wendung herbeiführt u. s. w." Der Verf. mag schon vorher solche Stellen, die von jenen kommenden Tagen reden (vgl. 23 5 ff. 3 18), in Cap. 1—25 hineingesetzt haben, aber das hat ihm nicht genügt, jetzt bringt er ein besonderes Tröstungsbüchlein, wo man alle Glücksverheissungen Jeremias beisammen hat. Da das Büchlein echte Jeremiastrophen enthält, so ist wohl möglich, dass diese vorher in Cap. 1—25 schon gestanden haben, nun aber erst von dem Verf. von 30 1-3 zusammengestellt und vermehrt worden sind, ähnlich wie die Abschnitte über die Könige 21 11—23 8 und über die Propheten 23 9-40. Ein anderer selbständiger Nachtrag ist dann Cap. 46—51. Der Verf. von 30 1-3 wird die Nachrichten, die Cap. 36 über Jeremias Schriftstellerei bringt, wohl kennen, aber er nimmt keinen Bezug auf sie; vielleicht war damals, als er schrieb, Cap. 36 und seine Umgebung noch nicht mit dem Buch der „Worte Jeremias" vereinigt. Die zweite Überschrift,

4: *Und das sind die Worte, die Jahwe geredet hat über Israel und Juda,*

klingt insofern auffällig, als doch Cap. 1—25 (ebenso auch Cap. 26—29, 32—45) auch von Israel und Juda reden. Sie kann also nicht den Zweck haben, Cap. 30 31 gegen Cap. 1—25 abzusetzen, denn dann hätte statt des Volkes die glückliche Endzeit als Gegenstand der Rede bezeichnet werden müssen. Vielmehr scheint mir diese Überschrift Cap. 30 31 gegen die Weissagungen über andere Völker abheben zu wollen, also gegen Cap. 46—51. Die Weissagung über Israel und die über die Heiden verhalten sich ja in der späteren Eschatologie zu einander wie zwei Hälften eines Ganzen; Cap. 30 f. einerseits und Cap. 46 ff. andererseits stehen wahrscheinlich von Anfang an in einer gewissen Beziehung zu einander, mag die Abfassung beider Abschnitte ein und demselben Autor zuzuschreiben sein, oder mag die Abfassung des einen die des anderen zur Folge gehabt haben. Nach meinem ganz subjektiven Eindruck sind zuerst nach dem mehr oder weniger vollständigen Abschluss von Cap. 1—25 die Heidenorakel Cap. 46—51 verfasst und ist dann gefühlt worden, dass das nicht alle Worte Jeremias sein und bleiben könnten, dass die Heidenorakel durch die Weissagung über das Jahwevolk ergänzt werden müssten; derjenige Autor, der sich dieser Aufgabe unterzog, nahm aus Cap. 1—25 die für ihn brauchbaren Strophen Jeremias heraus und verarbeitete sie mit anderem und eigenem Ma-

terial zu Cap. 30 31 und rechtfertigte dann die Einsetzung von Cap. 30 f. (und Cap. 46 ff.) in das Jeremiabuch durch 30 2. Für die beiden אֶל ist nach der LXX עַל zu lesen. Der erste Abschnitt,

30 5–11 schildert den grossen Tag Jahwes, der auch Jakob in grosse Not bringt, aus der er aber gerettet wird v. 5–7; dann wird sein Joch zerbrochen, der Messias erscheint, Jakob wird heimgeführt und wohnt ruhig, die Völker, unter denen er jetzt lebt, werden vernichtet v. 8–11. Die erste Hälfte, v. 5–7, ist ein Gedicht im jeremianischen Metrum, aber nicht von Jeremia verfasst. Wahrscheinlich ist es aber auch nicht von dem Autor von Cap. 30 31 geschrieben, da dieser es

5 irrtümlicher Weise Jahwen in den Mund legt, während der Dichter spricht. Das כִּי am Anfang liesse sich hier zur Not erklären als v. 4 explicierend, aber an anderen Stellen ist es lästig; vielleicht ist כִּי כֹה aus כָּכָה entstanden, die LXX hat einfach οὕτως (blosses כֹּה giebt sie meist mit τάδε wieder). *Einen Laut des Bebens hörten wir, Schrecken ohne Frieden;* **6**a *Fraget doch und sehet, Ob ein Mann gebiert?* Subjekt von שָׁמַעְנוּ ist der Dichter und alle die, die den grossen Tag v. 7 erleben werden, den der Dichter im Geist vorher erlebt; die LXX hat תִּשְׁמְעוּ, wahrscheinlich deswegen, weil Jahwe angeblich redet; aber v. 6b zeigt, dass der MT im Recht ist. חָרָדָה und פַּחַד bedeuten objektiv das, was Beben, Furcht hervorbringt. Das zweite Distichon ahmt den jeremianischen Stil nach vgl. z. B. 5 1. Aber es stammt von einem jungen Dichter, denn יָלַד wird hier ausschliesslich in dem Sinn gebären gebraucht („zeugen" wäre also הוֹלִיד s. zu 16 3), während die älteren Schriftsteller es auch für „zeugen" gebrauchen, also auf die Frage des Dichters, ganz wider dessen Erwartung, mit einem verwunderten Ja antworten würden. Die zweite Strophe **6**b erklärt das wunderliche Bild der ersten: *Warum sehe ich jeden Mann Mit den Händen an den Hüften Und sind verwandelt alle Gesichter Zur Leichenblässe,* eigentlich: zu gelblicher, grünlicher Farbe. כַּיּוֹלֵדָה, in der LXX fehlend, ist eine Glosse, die nach v. 6a höchst überflüssig war. Die Vorlage der LXX hat noch eine andere Glosse: „wegen der Furcht werden sie Kreuz und Hüfte halten", wobei aber der griechische Übersetzer abenteuerlicher Weise das חֲלָצִים als הַצָּלָה, Rettung, missversteht. **7.** *Wehe, denn gross ist jener Tag, Ganz ohne gleichen! Und Zeit der Drangsal ist's für Jakob, Doch wird er daraus gerettet.* Das erste Distichon ahmt Jo 2 11 3 4 nach (vgl. noch Mal 3 23 Zph 1 14 Jes 13 6 9), wie überhaupt die ganze Schilderung von Jo 2 und Jes 13 abhängig ist. Zu מַאַיִן vgl. zu 10 6. Im zweiten Distichon kommt endlich der Dichter auf „Jakob" zu sprechen, wie die späteren Schriftsteller gern die ganze Judenheit in und ausser Palästina nennen (vgl. zu Ps 59 14). Jenes grosse Weltgericht bringt auch den Juden Not, die ja mitten unter den Völkern wohnen, aber die Juden werden heil davonkommen. Der Gedanke ist derselbe, der etwas weitläufiger Jes 26 20–27 1 12 13 ausgeführt wird. Das Gedicht ist frühestens im 3., eher im 2. Jahrh. entstanden; es ist nichts weniger als bedeutend, aber vollkommen klar, und der Nebel, über den ein Erklärer klagt, ist nicht auf der Seite des Dichters. Für die Fortsetzung v. 8ff. muss sich der Autor von Cap. 30 31 nach anderem Material umsehen. Schon das „an jenem Tage" verrät, dass 8 aus dem Buch Jesaia stammt, nämlich aus Jes 10 27 14 25. Nach der LXX ist zu lesen עֻזּוֹ und מוֹסְרוֹתָיו. Auch in v. 8b, der

mit v. 9 eng verbunden sein sollte, hat die LXX den besseren Text, indem sie בּוֹ weglässt: „und nicht werden sie (Jakob) länger Fremden dienen, sondern 9 Jahwen, ihrem Gotte, und David, ihrem Könige“. Das Joch wird nicht näher bezeichnet; es ist nicht die Seleucidenherrschaft allein gemeint, sondern die Herrschaft der Heiden (und ihrer Götter) überhaupt, da der Verf. die gesamte Judenschaft aller Länder im Auge hat. Der Vers erinnert an Hos 3 5, welche Stelle ebenfalls sehr jung ist, in seinem Schluss ausserdem an Jer 23 4f. Wie diese messianische Weissagung gemeint ist, lässt sich nicht genau feststellen. An sich wäre nicht unmöglich, dass der Verf. an die Hasmonäer denkt, die die davidischen Erwartungen auf sich bezogen (s. die Schlussbemerk. zu Ps 89), aber der ganze Zusammenhang erinnert noch mehr an Deuterosacharja und dessen Erwartungen des messianischen Reiches und des Weltgerichts. Wie bei v. 9, so muss man nicht minder bei **10 11** an 23 1–6 denken. Auch hier die Verheissung, dass Jakob sich künftig nicht mehr fürchten soll (23 4), dass er, aus der Zerstreuung zurückgekehrt (23 2), ruhig und sicher wohnen wird (23 6). Die beiden Verse finden sich mit ganz geringen Abweichungen auch 46 27 28; die LXX hat sie nur Cap. 46, nicht hier, aber nur deshalb, weil bei ihr Cap. 46 vor Cap. 30 kommt, denn sie lässt auch sonst die Dubletten weg. Der Text ist hier etwas besser als 46 27f. Jakob wird Jahwes Knecht genannt, wie bei Deuterojesaia (Jes 41 8 u. s. w.), von ihm ist auch sonst mehreres entlehnt, das „fürchte dich nicht“, das „denn ich bin mit dir“ (41 10 43 1), der Ausdruck מוֹשִׁיעַ (45 21). Anderes berührt sich mit Stellen des Jeremiabuches vgl. 15 20 5 10 18 4 27 10 24. מֶרְחוֹק v. 10 muss nach dem parallelen Gliede die fernen Länder bezeichnen, wo die Juden in der Zerstreuung v. 11 leben. Die Juden werden am jüngsten Gericht, das sich hier wie in 25 31 ff. über die ganze Erde erstreckt und nicht etwa bei Jerusalem abgehalten wird, überall gerettet, wo sie auch sein mögen, denn Jahwe kann sie zwar nicht als schuldlos gelten lassen, straft sie aber nur nach Billigkeit; die heidnischen Mitbewohner der Länder hingegen werden ganz vernichtet, sie haben ja „Jakob gefressen“ (10 25), wie in dem zweiten Abschnitt,

30 12–17, weiter ausgeführt wird. Hier erhalten wir zuerst wieder ein Gedicht im jeremianischen Metrum über die unheilbare Wunde, die die בַּת־עַמִּי empfängt v. 12–15, dann eine Bedrohung der Völker, die Israel gefressen haben, und die Verheissung, dass Israels Wunde heilen wird v. 16f. Das Gedicht v. 12–15 ist aber diesmal der Art, dass man es getrost dem Jeremia zuschreiben darf; die Zusätze des Autors sind ungeschickt angefügt. In den einführenden Worten

12 ist wieder nach der LXX כָּכָה zu lesen, s. zu v. 5. In diesem Gedicht ist, wenn man dem Text trauen darf, Jahwe wirklich der Redende. Der Anfang ist verderbt; das אָנוּשׁ des MT verträgt sich nicht mit dem folgenden Dativ, auch ist der Stichos zu kurz. Was die LXX mit ihrem ἀνέστησα oder ἀνέστησαν übersetzt haben will, ist schwer zu sagen, vielleicht eine Form von נָשָׂא. Da auf jeden Fall etwas ausgefallen ist, so ergänze ich das ל vor שִׁבְרֵךְ, das vielleicht eine Abkürzung vorstellt, zu לְפָנַי: *Heillos vor mir ist deine Zerschmetterung, Schlimm deine Wunde.* Das zweite Distichon **13** lautet: *Keine Heilmittel giebt's für das Geschwür, Keine Vernarbung für dich.* Lies אֵין לַמָּזוֹר; es ist klar, dass דִּין דִּינֵךְ, einer, der deinen Prozess führt, nicht in den Zu-

sammenhang passt; vgl. ausserdem die Nachahmung in 46 11. **14.** *All deine Buhlen vergessen dich, Fragen nicht nach dir, Denn mit feindlichem Schlage schlug ich dich, Mit grausamer Züchtigung.* Was in v. 14b noch folgt, ist Dublette zu v. 15b. Die Buhlen können die Baale, aber auch fremde Völker sein; letzteres ist wahrscheinlicher. Obwohl Jer in Perfekten spricht, ist auch hier die Katastrophe als zukünftig zu denken. Nach Jerusalems Zerstörung hatte Jer anderes zu thun, als Klagelieder zu dichten; er hätte damals auch schwerlich an die „Buhlen" gedacht. **15.** *Was schreist du* (lies תְּזְעֲקִי) *über die Zerschmetterung, Dass heillos dein Schmerz sei? Wegen deiner grossen Sündenschuld That ich dir dies an.* Für שִׁבְרֵךְ liest man wohl besser שֶׁבֶר כִּי. Das zweite Distichon ist zu lang; vielleicht ist einfach עֲוֹן חַטֹּאתַיִךְ zu schreiben; das Mehr ist nach 5 6 zugesetzt. Das Gedicht dem Jer abzusprechen, hat man keinen Grund; jedenfalls gehört es nicht dem Autor von Cap. 30 31, dem die Anknüpfung seiner Fortsetzung **16** gar nicht gut gelingt. Das Gedicht redet von der verdienten Bestrafung Israels, der Autor aber will trösten. Er hört aus dem Gedicht nur das Wort von der Grausamkeit des feindlichen Schlages heraus und glaubt, so fortfahren zu dürfen: „darum sollen alle, die dich fressen, gefressen werden". In ähnlicher Weise sind bisweilen im Buch Jesaia die Tröstungen der Späteren an Jesaias Drohungen angehängt; vgl. besonders Jes 30 18, wo ebenso unpassend mit לָכֵן fortgefahren wird. V. 16a erinnert mit seiner ersten Hälfte an 10 25, mit der zweiten an 22 22, v. 16b an Jes 17 14. שֹׁאַסַיִךְ des Ktib ist eine aramaisierende Form statt שֹׁסְסַיִךְ; das Qre will שֹׁוסַיִךְ s. Ges.-Kautzsch[26] § 67 s. **17.** „Denn ich lasse eine frische Fleischschicht dir (auf die Wunde) kommen" vgl. 8 22b. In v. 17b scheint צִיּוֹן הִיא, „Zion ist gemeint", eine Glosse zu sein; der Satz lautet: „denn eine Verscheuchte nennt man dich, nach der niemand sucht", ein versprengtes Lamm, um das sich kein Hirt kümmert. Der dritte Abschnitt

30 18—31 1 beginnt ebenfalls mit einem Gedicht 30 18–21β, das in dreihebigen Vierzeilern abgefasst ist, jedoch nicht erst vom Unglück handelt, sondern sofort mit der Tröstung einsetzt. Ob der Autor es entlehnt oder selbst verfasst hat, lässt sich nicht entscheiden; jedenfalls ist es jung und hat mit Jer nichts zu thun. Es erinnert an die Einsätze in Jes 29 und 30, spricht aber auch von dem Herrscher der jüdischen Volksgemeinde, ohne dessen Abkunft von David zu erwähnen. Wahrscheinlich denkt der Autor dabei an die makkabäischen Hohenpriester und Fürsten, da er in seinem Zusatz v. 21γδ besonders hervorhebt, dass der Herrscher das Recht haben werde, sich Jahwe zu nähern. Die weiteren Zusätze 30 22–31 1 sind wohl noch nachträglich vermehrt.

18. *Siehe ich wende das Geschick der Zelte Jakobs, Und seiner Wohnungen erbarme ich mich, Und gebaut wird werden die Stadt auf ihrem Schutthügel Und der Palast auf seinem gebührenden Platz hausen.* Die LXX scheint אָהֳלֵי nicht gelesen zu haben und schreibt „seine Gefangenschaft" für „seine Wohnungen", sowie „Volk" für „Palast". מִשְׁפָּט muss wohl wegen des Parallelismus mit תֵּל den Platz bedeuten, auf den der Palast ein Recht hat; im Sinne „rechtlicher Anspruch" kommt es öfter vor. Das „Wohnen" wird vom Palast ausgesagt wie sonst von Städten. Die Strophe scheint die Verwüstungen zu meinen, die der syrische Krieg hervorbrachte. **19.** *Und es wird erklingen aus ihnen,* aus Stadt und Palast, *Jubel Und* [laut werden] *die Stimme der*

Scherzenden, Und ich werde sie vermehren, dass sie nicht wenig sind, Und sie ehren, dass sie nicht gering sind. Zum dritten Stichos vgl. 29 6 10 24. Für יָצָא wäre יֵצֵאָה zu erwarten. Im zweiten Stichos mag am Schluss ein יִשְׁמַע ausgefallen sein. **20 21**$^{a\beta}$. *Und seine* (Jakobs) *Söhne werden sein wie in der Vorzeit, Und seine Volksgemeinde wird vor mir festbegründet stehen; Und sein Vorsteher wird aus ihm selbst stammen Und sein Herrscher aus seiner Mitte hervorgehen.* Das Volk wird wieder frei und gross dastehen wie in der Zeit des Mose und David. Dass der Dichter sich aber das Volk nach nachexilischer Art denkt, zeigt der Ausdruck עֵדָה, der besonders im Priesterkodex vorkommt und das Volk wesentlich als religiöse Gemeinde, als ἐκκλησία hinstellt. Die Wendung „fest begründet sein oder werden" ist besonders in den Psalmen häufig. Es fällt auf, dass der Verf. den Herrscher mit dem Ausdruck bezeichnet, der in den späteren Schriften (Neh, Chr, Psalmen) für die Notablen der Gemeinden gebraucht wird, aber das Wort König vermeidet. Vielleicht erwartet er die Aufrichtung des Königtums noch nicht für die nächste Zeit. Es giebt zwar in der nachexilischen Literatur eine Strömung, die das irdische Königtum nicht für die beste und richtigste Form der Theokratie hält, sondern von ihm Willkürherrschaft und weltliches Regiment befürchtet (I Sam 8 und 12), und die antihasmonäischen Schriftgelehrten und Pharisäer wünschen, dass die Herrschaft von dem Unheilsthron auf die Gerechten, d. h. auf sie selber übergehen möge (s. zu Ps 94 12 ff.). Aber unser Verf. spricht ja v. 9 von „David". Er hat wohl die Zeit eines Alexander Jannäus noch nicht erlebt. Er begnügt sich aber mit dem, was bei der Proklamierung des Simon zum Fürsten und Hohenpriester des freien Volkes erreicht war; herrscht nun doch über Jakob nicht mehr ein fremder König, sondern ein geborener Jude. V. 20^{b}: „ich werde alle seine Bedrücker bestrafen", unterbricht den Zusammenhang und zerstört das Versmass, ist daher als Zusatz zu streichen. Damit ist das Gedicht zu Ende, denn was in **21** noch folgt, ist ohne Rhythmus und Stichenmass. Sachlich setzt es aber das Gedicht mit Verständnis fort: Jahwe wird den Vorsteher der Volksgemeinde selber zu sich herzutreten und nahen lassen, d. h. er wird ihn selber zum Hohenpriester ernennen (Ps 110). Um aber die Notwendigkeit und die Bedeutung einer solchen göttlichen Berufung hervorzuheben, fügt er hinzu: *denn wer ist der, der sein Herz verpfändet, sich mir zu nahen, spricht Jahwe?* „Sein Herz verpfänden" kann nur bedeuten: sein Leben daran wagen. Der Sinn ist also: wer wird es wagen dürfen, den Hohenpriester zu spielen, wenn ich ihn nicht will? er muss doch wissen, dass er dann unfehlbar zu Grunde geht. So kann nur ein Autor schreiben, der illegitime Hohenpriester und zugleich ihren Untergang erlebt hat, der von Jason, Menelaus und Alkimus weiss. Der griechische Übersetzer, der naturgemäss den Wirren, die die palästinensische Judenschaft in der ersten Hälfte des 2. Jahrh.s heimsuchten, ferner steht, bezieht diesen Zusatz des Autors unrichtig auf das ganze Volk, statt auf den Priesterfürsten. **22** ist zu streichen; der Vers fehlt in der LXX, nimmt 31 1 vorweg und redet das Volk in der 2. p. an, von dem sonst immer in der 3. p. geredet wird. **23. 24** = 23 19 20 s. d. Da unser Autor so zu sagen principiell ältere Sprüche und Dichtungen zusammenstellt,

die er nur ab und an ergänzt, so hat man keinen Grund, die Verse, die in Cap. 23 nicht passen, hier zu beanstanden. Die „Gottlosen", die schlechten Elemente in der Judenschaft (vgl. I Mak 9 73), müssen erst durch den grossen Gottessturm beseitigt werden, bevor die vollkommene Zeit kommen kann. Ist das aber geschehen, dann wird nach **1** in Cap. 31 Jahwe „zum Gott für alle Geschlechter (die LXX hat nur: das Geschlecht) Israels und sie ihm zum Volk werden", dann wird die Diaspora der Juden und der Nordisraeliten zu Einem Jahwevolk vereinigt sein vgl. die junge Stelle Hos 2 1–3. Die Juden gehören ja schon jetzt, wo sie auch leben mögen, Jahwen an, aber nicht in ihrer Gesamtheit als staatlich organisierte Nation; das AT kann sich aber die vollkommene Religion nur auf der Grundlage eines staatlich organisierten Volkswesens denken, dessen Verfassung eben die Religion ist. Das ältere Christentum denkt im Grunde ebenso, und diese Vorstellung hat dem „Heidenchristentum" mindestens ebenso viel Schwierigkeiten in den Weg gelegt, als die jüdische Eitelkeit und die gesetzlichen Vorurteile der Judenchristen, hat dann später die römische Theokratie geschaffen; eigentlich hat sich erst im letzten Jahrh. die Religion vom Staat loszulösen begonnen. Der vierte Abschnitt,

31 2–6, besteht aus einem einzigen Gedicht im jeremianischen Versmass, das die Wiederherstellung Israels verheisst, besonders Nordisrael hervorhebt, aber es mit dem Zion verbunden denkt. Ich stehe nicht an, es dem Jeremia selber zuzuschreiben. Denn man merkt in dem Gedicht nichts von dem Vorhandensein einer samaritanischen Gemeinde oder auch nur jener Elemente, die noch vor deren Gründung der jerusalemischen Gola soviel Beschwerden machten. Andererseits wissen wir von Baruch (41 4ff.), dass schon zur Zeit Jeremias Männer von Samaria, Sichem, Silo das Heiligtum in Jerusalem aufzusuchen pflegten. Es ist nicht gerade wahrscheinlich, dass Jer in das 36 1ff. erwähnte Buch solche Gedichte wie dieses aufgenommen hat, da er den Judäern ins Gewissen reden wollte, doch könnte es in den Vermehrungen des Buches (36 27ff.) gestanden haben. Vielleicht ist es in der früheren Periode Jeremias verfasst, etwa in der Zeit, als 3 21ff. entstand. Die erste Strophe

2 übersetze ich: *So spricht Jahwe: es hat gefunden Huld in der Wüste das Volk, Die Schwertentronnenen sind gegangen, Zur Ruhe zu kommen.* Hier gehört die stereotype Einleitung der Abschnitte „so spricht Jahwe" zum ursprünglichen Gedicht. Das Volk, sagt der Dichter, hat bisher in der Wüste wandern müssen, es war eben aus seiner מְנוּחָה, seinem Lande, vertrieben. Gehört das Gedicht in die ältere Periode Jeremias, so könnte er auch hier von Hosea beeinflusst sein, nämlich von dessen Meinung, dass das Volk in die Wüste zurückmuss Hos 2 16. Das zweite Distichon geht nur bis להרגיעו. Mit diesem Wort ist nichts Rechtes anzufangen; nach der Punktation müsste man übersetzen: um es zur Ruhe zu bringen. aber man wäre dabei in Verlegenheit um ein passendes Subjekt. Ich schlage vor zu lesen לְהַרָגֵּעַ, beruhigt zu werden, vgl. 47 6; der Sinn ist: nicht mehr in der Wüste umherschweifen müssen. Für das vorhergehende הָלוֹךְ schreibt man wohl besser הָלְכוּ (die LXX scheint הַלְכוּ zu lesen); hingehen etwas zu thun bedeutet soviel wie anfangen: sie fangen endlich an, zur Ruhe zu kommen. Die Perfekte sind wie so oft auf die Zukunft zu beziehen, die für den Seher schon Gegenwart ist. Das übrigbleibende, in v. 2 nicht unterzubringende ישראל gehört zur zweiten Strophe **3**, ist aber wohl falsch punktiert; mit dem von dem vorhergehenden Wort abzutrennenden ו

verbinde ich es zu וְיִשַׁר אֵל: *Und erblicken wird es Gott von ferne, Jahwe erscheint ihm* (lies לוֹ nach der LXX): *„Mit alter Liebe liebe ich dich, Darum ziehe ich dich heran“*. Subjekt von יָשׁוּר ist natürlich das Volk; das Objekt אֵל ist qualitativer Art, durch Jahwe mit Nachdruck aufgenommen. Die Vorstellung ist folgende: Das Volk ist jetzt, in der Wüste des Exils und des Unglücks, von seinem Gott getrennt, sieht ihn nicht mehr; aber nun kommt die Wendung, das Volk, das im Finstern wandert, sieht ein grosses Licht (Jes 9 1), Jahwe wird sichtbar in der Ferne, zieht das Volk zu sich heran; in dem Augenblick, wo er ihm erscheint, hat die bisherige Rastlosigkeit des Wanderns in der Wüste ein Ende, gehen die Entronnenen der alten Heimat zu. Das וְ vor אַהֲבַת, das in der LXX fehlt, ist zu streichen, ebenso das חֶסֶד am Schluss, denn מָשַׁכְתִּיךָ, jemanden herbeiziehen vgl. Cnt 1 4, kann schwerlich den doppelten Akkus. regieren. עוֹלָם bedeutet wohl weniger „Ewigkeit“, als „Vorzeit“: früher hat, wie Cap. 2 3 ausgeführt ist, Jahwe das Volk geliebt, dann es verstossen, jetzt kehrt die alte Liebe wieder, vgl. die verwandte Darstellung in Hos 2 16 ff.

4. *Noch baue ich dich und wirst du gebaut, Jungfrau Israel, Noch legst du deine Pauken an und ziehst aus Im Reigen der Scherzenden.* Ein wunderschöner, herzlicher Vers! Das erste Distichon ist ganz im jeremianischen Stil vgl. z. B. 17 14; ebenso entspricht der idyllische Charakter des zweiten Distichons der Art Jeremias vgl. 15 17. Zu der Handpauke (Tamburin), die die Weiber zum Gesang und Tanz schlagen, s. Nowack Arch. I S. 272 oder Benzinger S. 277; wahrscheinlich war sie mit einem Bande am Gürtel befestigt. Die folgende Strophe **5** ist am Schluss verstümmelt: *Noch wirst du Weinberge pflanzen Auf Samariens Bergen, Pflanzen werden die Pflanzer und anbrechen* [Und Jahwe lobpreisen]; der vierte, ausgefallene Stichos ist durch וְהַלְלוּ יְהוָה aufs Geratewohl ergänzt (die LXX hat וְהַלְלוּ). Ein nachexilischer Dichter würde schwerlich so unbefangen von Samariens Bergen gesprochen haben. Für נָטְעוּ, das zur Not als Vordersatz gefasst werden kann: haben sie gepflanzt, so werden sie auch anbrechen, wäre יִטְּעוּ vielleicht natürlicher. חִלֵּל heisst profan machen; so lange Bäume, Tiere, Menschen (Jungfrauen) noch wachsen, wie es Gott gefällt, noch im reinen Naturzustand sind, gehören sie noch der Gottheit an, können ihr dargebracht werden, das ist vorbei, wenn der Mensch sie für sich verwendet. In Lev 19 23 findet sich ein weniger schönes Bild und die entgegengesetzte Vorstellung: ein Baum, von dem noch keine Frucht gepflückt ist, hat noch die Vorhaut, das Pflücken beseitigt sie. Auch eine Kulturgeschichte im Kleinen: der alten Zeit ist die unberührte Natur heilig, der späteren ist sie gemein. Das וְהַלְלוּ, das ich im Anschluss an die LXX zugesetzt habe, bedeutet: sie werden Jahwen am Erntefest den Festjubel anstimmen; הִלּוּלִים ist ein Name für das Erntefest. Zu dem Zusatz passt jedenfalls die folgende Strophe **6**: *Denn es kommt ein Tag, da rufen die Wächter Auf Ephraims Bergland: Auf und ziehen wir hinauf nach Zion Zu Jahwe unserem Gotte!* Das wird das erste Laubhüttenfest des heimgekehrten Ephraim sein! Die נֹצְרִים sind keine Feldhüter, sondern Leute, die das Eintreten des Neumondes zu beobachten und „auszurufen“ (קָרָא) haben. Wenn wir darüber aus der alten Zeit auch keine Nachrichten besitzen, so ist doch gewiss, dass man

auch damals irgend welche Einrichtung hatte, durch die für die einheitliche Feier der grossen Feste gesorgt wurde; die deuteronomische Koncentration des Kultus wird eine solche Einrichtung noch mehr nötig gemacht haben, obwohl das Deuteronomium (Cap. 16) noch keinen bestimmten Jahrestag ansetzt. Es ist wohl kein Grund vorhanden, die נֹצְרִים in בֹּצְרִים zu verwandeln, zumal man nicht recht einsieht, warum die Winzer als solche jene Aufforderung ausgerufen haben sollten; jedenfalls bietet der gegenwärtige Text ein viel interessanteres, poetischeres Bild. Wichtig ist für uns, dass Jer hier die Erwartung ausspricht, die zurückgekehrten Ephraimiten werden sich zum Tempel halten. Aber die bereits angeführte Stelle 41 4ff. zeigt ja, dass die Reste der altisraelitischen Bevölkerung das zum Teil schon vor dem Exil thaten. Jer denkt also nicht gerade an eine Bekehrung der Nordisraeliten von dem Schisma, wie es die Späteren auffassen, wohl aber freilich an einen völligen Verzicht auf den Lokalkult wie 3 21 ff. Jer spricht ferner zwar nicht freundlich vom Opferkult, aber darum ist er natürlich noch kein Feind des Kultus überhaupt, und für dessen poetische Seite war gewiss niemand mehr empfänglich als gerade er. Ähnlich steht es auch mit Jesaia, der von dem Opfer nichts wissen will, aber doch Jahwe im Tempel sieht (Cap. 6) und sich der Nacht freut, wo sich die Tänzer heiligen, und der Procession auf Jahwes Berg (30 27ff.); auch aus Michas Drohung gegen den Tempel (Mch 3 12) spricht ja deutlich der Zorn gegen diejenigen, die dem Tempel ein solches Schicksal zuziehen, und selbst Amos kann, wenn ihm der Eingangsspruch seines Buches (1 2) angehört, nicht anders gedacht haben. Aber andererseits involviert unser Vers keineswegs den Schluss, dass Jer dem Deuteronomium die Autorität eines göttlich-mosaischen Gesetzes beigemessen habe, auf die das Buch Anspruch macht. Der fünfte Abschnitt,

31 7–14, bringt ein Gedicht in dreihebigen Vierzeilern über die freudenreiche Rückkehr der Diaspora unter Jahwes Führung und das gesegnete Dasein im gelobten Lande. Das Gedicht ahmt besonders Deuterojesaia, aber auch jüngere Schriften nach. In der einleitenden Formel

7 ist wieder כָּהּ für כִּי־כֹה zu schreiben. *Jubelt und jauchzt auf dem Gipfel der Berge, Lasst es hören, lobpreist und sprechet: Erlöst hat Jahwe sein Volk, Den Überrest Israels!* Der Text ist nicht ganz in Ordnung. Im MT steht ein לְיַעֲקֹב hinter רָנּוּ, in der LXX vor diesem Wort, in beiden Fällen macht es den Eindruck des Zusatzes. Ich halte es für eine Glosse „geht auf Jakob“ zu בְּרֹאשׁ הַגּוֹיִם, das allerdings unverständlich genug ist, um zur Glossierung zu reizen. Die Exegeten erklären das „Haupt der Völker“ nach Stellen wie Amos 6 1 Num 24 20, als ob רֵאשִׁית, das vorzüglichste der Völker, mit רֹאשׁ, Haupt, Gebieter der Völker, einerlei wäre. Der ganze Zusammenhang zeigt deutlich, dass der Verf. weder an das eine noch an das andere denkt; ein Volk, das eben von stärkerer Hand losgekauft ist und nun mit Blinden und Lahmen heimwärts geleitet wird, ist nicht das Haupt der Völker. Lies הָרִים für הַגּוֹיִם, der Verf. ahmt ja doch offenbar Jes 42 11 nach. Wenn das Gedicht von dem Autor von Cap. 30 31 verfasst ist, so mögen ihn die Berge in v. 5 6 an Jes 42 erinnert und ihm zu diesem Anfang seines Gedichts verholfen haben. שִׂמְחָה fehlt in der LXX, ist metrisch überschüssig und sachlich unnütz. Für הוֹשִׁיעַ

עַמְּךָ .... lies mit der LXX עַמּוֹ .... הוֹשִׁיעַ (Verwechslung von ו und ך ist ungemein häufig), denn das Gedicht handelt von der schon beschlossenen Rettung, eine Aufforderung dazu passt nicht mehr. Der „Rest Israels" meint nicht blos „die noch vorhandenen Israeliten", sondern bezeichnet als bekannter eschatologischer Terminus (vgl. zu 6 9 Mch 4 7) diese Israeliten zugleich als die auserlesenen Frommen und als den heiligen Samen, aus dem das künftige Gottesvolk hervorgeht. Auch die zweite Strophe 8 ist durch Abschreiberhand etwas vermehrt: *Siehe, ich bringe sie vom Norden Und sammele sie aus den Winkeln der Erde, Unter ihnen Blinde, Lahme und Gebärende, Als grosse Gemeinde kehren sie zurück.* Lies מְצָפוֹן nach der LXX und weil אֶרֶץ im folgenden Stichos noch einmal kommt, ferner מְבִיאָם für מֵבִיא אוֹתָם, beides auch aus metrischen Gründen. Im dritten Stichos ist „die Schwangere" nach der LXX zu entfernen (für Zusetzung des Verbums הָרָה haben die Abschreiber überall eine grosse Vorliebe), sowie יַחְדָּו. Das הנה am Schluss gehört nach v. 9. Im Norden wohnt die Hauptmasse der Exulanten, von daher kam ja auch nach dem Buch Jeremia der Feind; aber schon sind zur Zeit des Verf.s die Israeliten über die ganze Erde zerstreut, bis in deren entferntesten Winkel (vgl. 6 22 25 32); sie werden als קָהָל zurückkehren, d. h. in der Art, wie nach dem Priesterkodex die israelitische Volksgemeinde unter Mose durch die Wüste nach Palästina marschierte. Darunter werden Lahme und Blinde sein nach Jes 42 16 35 5 6 (33 23) Mch 4 7, ferner Weiber, die erst geboren haben: Ausdeutung des Bildes Jes 40 11. 9a (mit dem הִנֵּה auszusprechenden Schlusswort von v. 8). *Siehe, mit Weinen sind sie ausgezogen, Doch mit Trostworten werde ich sie geleiten, Werde sie führen zu Wasserbächen, Auf ebenem Wege, auf dem sie nicht straucheln.* Das erste Distichon nach Jes 55 12 (woher auch die LXX ihr יָצְאוּ hat: sind sie ausgezogen, nämlich ins Exil, was vielleicht dem MT vorzuziehen ist), der dritte Stichos nach Jes 49 10 u. s. w.; der vierte hat sein Seitenstück in manchen Psalmstellen (vgl. auch Jes 63 13), auch das בְּבֶכִי erinnert an Ps 126 5 6 (vgl. Jes 30 19). Für תַּחֲנוּנִים, Flehen, das zum Subjekt (Jahwe) nicht passt, lies תַּנְחוּמִים. 9b 10a. *Denn ich ward Israel zum Vater, Und Ephraim ist mein Erstgeborner: Hört das Wort Jahwes, ihr Völker, Und meldet es in den Meerländern in der Ferne!* Die Strophe will erklären, wie es möglich sein wird, dass die Israeliten überall freigegeben werden und frei ziehen können. Sie sind Jahwes Kinder — die Heiden höchstens seine Knechte — und Ephraim sogar der Erstgeborne. Der letztere Satz, der dem jüdischen Verf. wohl nicht so leicht wurde, ist älterem „Wort Jahwes" entnommen s. v. 20 vgl. II Sam 19 44 (LXX) und besonders I Chr 5 2; auch Ex 4 22 wird der Verf. das יִשְׂרָאֵל auf „Ephraim", Nordisrael, bezogen haben, da er ja 30 5 „Israel" als Nordisrael versteht, wie gewöhnlich die Späteren. Wer die Meldung ausführen soll, darüber hat sich der Verf. vielleicht ebenso wenig Gedanken gemacht, wie sein Vorbild, Deuterojesaia, in ähnlichen Ausrufungen, doch könnte er sich nach Tritojesaias Vorgang (Jes 66 19) vorstellen, dass die Heiden, die Jahwes Gericht entronnen sind, die Botschaft auszurichten haben werden. 10b 11. *Der Israel zerstreute, wird es wieder sammeln Und es behüten, wie ein Hirt seine Herde, Denn Jahwe hat Jakob losgekauft Und erlöst*

von der Hand des Stärkeren. וַאֲמַרוּ, schon aus metrischen Gründen zu streichen, ist eingesetzt in Folge der irrigen Meinung, dass in v. 10b das Wort Jahwes (v. 10a) angegeben werden solle; aber die Völker brauchen nicht mehr zu wissen, als dass Israel Jahwes Sohn ist. Hirt und Herde wie Jes 40 11. זֶרַע wie 49 32 36 51 2 nach Hes 5 10 12 15 Lev 26 33. Der zweite Stichos in v. 11 ist reichlich lang und vielleicht das מִמֶּנּוּ als nach Ps 35 10 und ähnlichen Stellen zugesetzt zu streichen. פָּדָה und גָּאַל sind bekanntlich Lieblingsausdrücke Deuterojesaias und der Psalmdichter. **12a.** *Und sie werden kommen auf Zions Höhe Und jubeln über den Segen Jahwes, Über Korn und Most und Öl Und über Schafe und Rinder.* וְרִנְּנוּ überfüllt den ersten Stichos und ist wahrscheinlich eine Variante und zwar die bessere zu וְנָהֲרוּ im zweiten, das zwar zu אֶל־טוּב י, aber nicht zu dem Folgenden passt; lies עַל־טוּב. Die Strophe kann nicht sagen wollen, dass man auf dem Zion Korn und Rinder empfängt, sondern nur, dass man auf dem Zion über die von Jahwe empfangenen Gaben an den grossen Festen jubelt vgl. v. 6. Korn, Most und Öl werden aufgezählt wie Hos 2 10. בְּנֵי־צֹאן, die einzelnen Schafe, soll wohl poetisch sein (vgl. Ps 114 4, wo es besser angebracht ist). מָרוֹם wird der Zionsberg, der in Wirklichkeit niedriger ist als der Westhügel und der Ölberg, genannt nach Hes 17 23 20 40 34 14 („Höhe Israels"), vgl. noch zu 17 12. **12b 13a.** *Und ihre Seele wird sein wie ein bewässerter Garten, Und sie werden nicht mehr schmachten; Dann freut sich die Jungfrau im Reigen, Und die Jungen und Alten sind heiter.* Der erste Stichos ahmt Jes 58 11 nach, der zweite erinnert an Dtn 28 65, wo den ungehorsamen Israeliten ein Schmachten im Exil angedroht wird. דַּאֲבָה ist Infin. mit Femininendung. In v. 13a ist, da man den Greisen nicht gut zumuten kann, im Reigentanz mitzuspringen, mit der LXX יְחַדּוּ für das ewige יַחְדָּו auszusprechen. Der dritte Stichos ist von v. 4b inspiriert, das ganze zweite Distichon hat Ähnlichkeit mit Sach 8 4 5. **13b 14.** *Und ich werde verwandeln ihre Trauer in Wonne Und sie fröhlich machen nach ihrem Kummer,* eigentlich: von ihrem Kummer hinweg, *Und werde tränken die Seele der Priester mit Fett, Und mein Volk soll sich sättigen von meinem Guten.* In v. 13b ist וְנִחַמְתִּים als Variante zu dem folgenden Verbum, die in der LXX noch fehlt, zu streichen; auch das נאם־י v. 14 fehlt noch in der LXX. Die Strophe enthält ähnliche Verheissungen wie Ps 132 14 15 Jes 61 3. Fett trinken liebt der Orientale vgl. Jes 43 24 Ps 36 9; die Priester, in der LXX als Söhne Levis bezeichnet, können es, wenn von den Laien recht viel Opfer am Tempel dargebracht werden. Das Gedicht ist nicht besser und nicht schlechter als die meisten Produkte der prophetischen Poesie der letzten Jahrhunderte und als der Durchschnitt der Psalmen. Die Hoffnungen, die die grosse Wendung erfüllen soll, sind sehr bescheiden und ohne geistigeren Charakter; nicht einmal von der Beseitigung der Sünde und von dem moralischen Zustand des neugeschaffenen Volkslebens wird gesprochen. Der sechste Abschnitt,

31 15–22, bringt wieder jeremianische Strophen, echt in Farbe und Inhalt, die von der Wiederherstellung Nordisraels handeln und mit zu dem Schönsten und Innigsten gehören, was wir von dem Propheten besitzen; auch sie scheinen in die frühere Periode Jeremias zu gehören. Die erste Strophe

15 lautet: *Horch, in Rama ward gehört die Totenklage, Bitteres Weinen: Rahel beweint ihre Söhne, Will sich nicht trösten lassen.* In der benjaminitischen, zwei Stunden nördlich von Jerusalem, nordwestlich von Anathoth gelegenen Stadt Rama oder vielmehr Harama (lies הָרָמָה), wo sich nach I Sam 10 2 das Grab der Rahel befand, hat man diese Ahnmutter der Stämme Joseph und Benjamin die Totenklage über ihre Söhne anstimmen hören. Ist das ein poetisches Bild oder ist es buchstäblich zu nehmen? Ohne Zweifel das letztere; mit dergleichen in Bildern zu spielen, hätte sich kein Mensch des Altertums einfallen lassen. Schon gewöhnliche Tote können aus ihrem Schlaf durch ungewöhnliche Ereignisse aufgeschreckt werden vgl. Jes 14 9 ff. Mt 27 52 f., von den Ahnen aber, die man durch Opfer ehrte, glaubte man, dass sie noch immer an den Geschicken ihrer Nachkommen Anteil nehmen. Eben deswegen kann der Verf. von Gen 49 seine Sprüche dem Jakob in den Mund legen, zur Zeit des Verf.s von Jes 63 16 scheint man vielfach noch dem Abraham u. s. w. einen gewissen Kult gewidmet und von ihm Hülfe erwartet zu haben. Jetzt singt die Rahel die Totenklage über ihre Söhne; ob der Prophet selber es gehört hat oder ob es andere hörten und ihm, der ja doch selber die Totenklage über das Volk singt (9 9), erzählten, wird nicht gesagt, ist auch ganz gleichgültig. Nicht ganz klar ist es, ob die Klage dem schon erfolgten Untergang Josephs oder dem bevorstehenden Benjamins gilt; da nachher Ephraim erwähnt wird, ist doch wohl das erstere wahrscheinlicher, obwohl ja solche Spukerscheinungen sich gewöhnlich auf bevorstehendes Unglück beziehen. Übrigens war für Ephraim immer noch etwas Hoffnung, so lange Benjamin (und Juda) noch existierte; erst wenn auch Benjamin zu Grunde ging, war alles vorbei. Zu dem Sätzchen: weigert sich, sich trösten zu lassen, vgl. 16 7. Der Schluss von v. 15 עַל־בָּנֶיהָ כִּי אֵינֶנּוּ, wo entweder בְּנָהּ oder אֵינָם zu lesen ist, scheint eine Variante oder eine Randglosse zu עַל־בָּנֶיהָ zu sein, ist jedenfalls zu streichen. Die Wiederholung des „so spricht Jahwe“ vor der zweiten Strophe **16. 17** beruht vielleicht blos auf einem Abschreiberversehen, wenn nicht, so ist es eine unnötige Verdeutlichung. Von der Strophe selber ist das erste Distichon in Ordnung; für das zweite werden in v. 16b und 17 zwei Varianten dargeboten, von denen die zweite (v. 17) in der LXX kürzer lautet als im MT. Die zweite Variante ist scheinbar leicht verständlich: „es ist Hoffnung vorhanden für deine Zukunft, und die Söhne kehren zu ihrem Gebiet zurück“, aber mir klingt dieser prosaische Satz auch ohne das נאם־י wie eine Erklärung von jüngerer Herkunft. Die erste Variante, die von Movers, Hitzig, Giesebrecht für unecht erklärt wird, halte ich für echt; nur muss man einfach nehmen, was dasteht, und keinen Unsinn hineintragen („es giebt einen Lohn für deine Gewonnenen“ — wie kann פְּעֻלָּה so etwas bedeuten!). Die Strophe lautet: *Halte zurück deine Stimme vom Weinen Und deine Augen von Thränen, Denn einen Lohn hat deine Arbeit, Und sie kehren zurück aus Feindesland!* Von jetzt an soll die Ahnmutter nicht mehr klagen, die verlorenen Söhne kehren wieder. Was der Dichter mit der Arbeit der Rahel meint, sagt er nicht, weil er voraussetzt, dass seine Leser das selber wissen, und es ist am Ende doch nicht so schwer zu erraten: die Ahnmutter soll ent-

schädigt werden für das Ringen um die Erhaltung ihrer Söhne. Wie eine gewöhnliche Mutter für das erkrankte Kind sich abmüht mit Pflegen, Sorgen und Beten, so hat auch die Rahel „gearbeitet“ für die Rettung ihrer Nachkommen; diese ist ihr nicht gelungen, und sie hat die Totenklage gesungen, man hat es, wie es scheint, seit hundert Jahren an ihrem Grabe gehört: jetzt aber wird sie endlich für ihr Ringen und ihren Schmerz belohnt, die Kinder werden aus Feindesland zurückkehren. Der Vers ist viel interessanter und inhaltsreicher als v. 17, wo der Gedanke „deine Zukunft“, von der Rahel gebraucht, ziemlich unklar ist. Wenn es noch hiesse: du hast Hoffnung für die Zukunft! Zu v. 16a vgl. 2 25. Trotz dem vierfachen „spricht Jahwe“ scheint in v. 15–17 doch Jer zu sprechen, wenigstens v. 15 würde in Jahwes Mund sonderbar klingen. Dagegen scheint 18a und was folgt Rede Jahwes zu sein, aber gerade hier ist es nicht angedeutet. Ist im ersten Stichos, der zu kurz ist, ein נ' י ausgefallen? *„Gehört habe ich* [spricht Jahwe], *Wie Ephraim wehklagt: „Gezüchtigt hast du mich und ich ward gezüchtigt Wie ein ungezähmtes Kalb“*. Dass Jahwe dies sagt, sieht man aus v. 20. Nordisrael erscheint dem Jer als ein Volk, das schon in der Jugend zu Grunde gegangen ist; es ist verworfen, bevor es ausgelernt hatte. Juda ist ja zu seiner Zeit schon hundert Jahr älter und hat mehr gelernt, ist auch nicht ganz so ungeberdig gewesen. Vielleicht hat Jer nur die zweihundertjährige Zeit der Selbständigkeit Nordisraels im Auge; für ihn war das eine Zeit jugendlicher Unreife und Zügellosigkeit, die mit dem baldigen Untergang so hart bestraft ist, dass er eben deswegen auf die Möglichkeit einer Wiederannahme des durch das Unglück zur Besinnung gekommenen Volkes hofft. Jahwe hat vernommen, wie Ephraim über sich selbst wehklagt, er hört es nun auch 18b 19a um die Wiederannahme bitten: *„Bring mich zurück und lass mich zurück, Denn du bist mein Gott, Denn nach meiner Züchtigung habe ich bereut, Geschlagen auf die Hüfte“*. Das erste Distichon ist in Ordnung und nur das יהוה hinzugesetzt: lass mich zurückkehren, nimm mich wieder an vgl. 4 1 (15 19). Dagegen ist in v. 19a das שׁוּבִי vollkommen unverständlich. Ephraim ist ja noch nicht zu Jahwe, d. h. nach Palästina, zurückgekehrt, also kann es auch nicht sagen, was es nach der Rückkehr gethan habe; will man אָנָּחֵם schreiben, so wird es nicht besser: ich werde nach der Rückkehr bereuen (eher nicht!). Soll שׁוּב die innere Umkehr bedeuten, so fiele es mit der Reue zusammen. Die LXX macht ein שְׁבִי daraus: nach der Gefangenführung, das giebt einen guten Sinn, schmeckt aber nach der Glosse. Ich halte in der That אַחֲרֵי שְׁבִי für eine Randglosse, deren Einschaltung in den Text das folgende וְ hervorbrachte. אַ֗ הוֹדַעְתִּי, nachdem ich erkannt bin, ist gewiss nicht von Jer geschrieben; er hat die Israeliten nicht für Heuchler gehalten, die nach ihrer Entlarvung Reue gefühlt zu haben behaupten. Ich schreibe dafür אַ֗ הִוָּסְרִי nach v. 18: nachdem ich bestraft worden bin, habe ich Reue gefühlt und „auf die Hüfte geschlagen“, vor Verzweiflung vgl. Hes 21 17. In der folgenden Strophe 19b 20a ist das erste Distichon jedenfalls zu lang, dazu „die Schmach meiner Jugend“ ziemlich unverständlich, denn dies kann nach dem sonstigen Gebrauch von חֶרְפָּה nur heissen: die Schmähung, die ich wegen meiner Jugend erdulde. Die LXX liest מִנְּעוּרַי,

von meiner Jugend an; das ist zwar an sich verständlich, passt aber nicht zum Zusammenhang. Dass Schmach, Schmähung, so viel wie Sünde bedeuten könnte, scheint mir unmöglich; dazu gelten doch sonst die Jugendsünden als die leichtesten (Ps 25 7). Ich glaube daher, dass נְעוּרַי resp. מִנְּעוּרַי aus einer Glosse מֵעֲוֹנִי resp. מִן־עֲוֹנִי, wegen meiner Schuld, hervorgegangen ist. *„In Schanden bin ich und auch beschimpft, Denn Schmach empfing ich“*, die Schmach des Exils, der göttlichen Züchtigung. Jahwe bricht die Rede Ephraims, die er v. 18 19 anführte, ab mit einer Frage an sich selber: *Ist ein werter Sohn mir Ephraim Oder ein Lieblingskind?* und begründet diesen Ausruf und bejaht diese Frage in der folgenden Strophe **20**^{bc}: *Denn so oft ich seiner erwähne, Muss ich seiner gedenken, Drum wallt ihm mein Inneres entgegen, Erbarmen muss ich mich seiner.* Jahwe spricht echt menschlich: „so oft mein Reden auf ihn kommt“, so oft, im Gespräch gleichsam, Jahwe den Namen Ephraim erwähnt, wird ihm das Herz warm, muss er der alten Liebe gedenken vgl. 30 3 2 2. זָכַר steht natürlich im emphatischen Sinn: in Gedanken bei jemandem verweilen; darum ist auch das עוֹד am Schluss von v. 20^{b} zu streichen, es schwächt den Sinn ab, fehlt auch in der LXX. Die Strophe ist ausserordentlich schön und für Jer sehr charakteristisch. Er selber, der Benjaminit und vielleicht ein Abkömmling des silonischen Priestergeschlechts, fühlt sich als halben Nordisraeliten, der den Untergang des unbändigen Volkes nicht verwinden kann; es scheint ihm sympathischer zu sein, als Jerusalem mit seiner buntgemischten, frivolen und verlogenen Bevölkerung (vgl. zu 6 1). Er selber wird immer im Herzen bewegt, wenn er den Namen Ephraim nennen hört. Aber er schreibt auch getrost Jahwe dieselbe Empfindung zu; Jahwe hat das Volk fürchterlich gezüchtigt, aber es war ihm dabei wehe im Herzen und er kann es nicht vergessen, es ist sein Lieblingskind gewesen. Er lauscht nach ihm hinaus, und wie er den verlorenen Sohn in der Ferne, in der Wüste 31 2, klagen hört, da wallt ihm das Herz — es ist das Vorspiel der Geschichte Luc 15 11 ff.

V. 21 22 hat man wohl als ein besonderes kleines Lied anzusehen, da hier Israel als Weib behandelt wird, doch ist es eng mit dem vorhergehenden verbunden. **21**^{a}. *Stelle dir Wegzeiger auf, Setze Weiser* (streiche nach der LXX das zweite לָךְ), *Richte deinen Sinn auf die Strasse, Den Weg, den du gegangen bist, kehre zurück!* Israel soll sich im Geist Wegweiser an die Strassen setzen, auf denen es ins Exil gewandert ist (הָלַכְתִּי, 2. p. f., ist auch hier beizubehalten), um nun dieselben Strassen zurück zu wandern, der alten Heimat zu. Ein prächtiges Bild, mit dem Jer unwillkürlich seine eigene Sehnsucht nach dem Volk malt. Zu v. 21^{a} ist noch das erste Wort שׁוּבִי von v. 21^{b} hinzuzunehmen, wie die LXX thut. Die Schlussstrophe **21**^{b} **22**^{a} lautet: *Jungfrau Israel, kehre zurück Zu diesen deinen Städten! Bis wie lange schwankst du noch, Zaudernde Tochter?* Die Strophe klingt wie ein Aufschrei, der Schrei eines, der seine Sehnsucht nicht länger bemeistern kann. תִּתְחַמָּקִין mit dem archaistischen ן. Das letzte Wort der Strophe v. 22^{b} ist im MT abscheulich verhunzt; von Abtrünnigkeit kann hier ja nicht mehr die Rede sein. Offenbar hat sich das Ktib von 3 14 leiten lassen. Das ἠτιμωμένη der LXX führt auf eine Form von בּוּשׁ; brauchen können wir

aber auch nicht mehr den Begriff „in Schande sein“, sondern wegen des Verbums חָמַק nur den Begriff „zaudern, zögern, warten lassen“, lies daher etwa הַבּשֶׁשָׂה (Part. Pil. mit abgefallenem מְ). Ein schöner Abschluss eines schönen Gedichtes — leider des letzten, das wir zu lesen bekommen, wenn auch, dank Baruch, nicht das letzte Wort, das wir von Jeremia hören. Angehängt ist v. 22b ein seltsamer Satz, der im MT wörtlich lautet: „denn Jahwe hat Neues geschaffen auf Erden (oder im Lande), Weibliches umgiebt den Mann“. Was das heissen soll, weiss kein Mensch, aber es ist auch sicher unrichtig. Es ist zu lesen נ׳ תְּסוֹב כְּגֶבֶר (vgl. Sach 14 10): „das Weib verwandelt sich zum Manne“. Das ist wahrscheinlich ein Sprichwort, das auf mancherlei überraschende Erscheinungen im Scherz angewandt sein mag, bisweilen unter anderem auf Dichtungen, in denen ein und dieselbe Grösse bald als Mann, bald als Weib behandelt wurde: hier ist Israel erst als Sohn, dann als Weib behandelt (sodass eigentlich die Version der LXX, die sie freilich selber nicht verstanden hat, besser passt: כְּאִשָּׁה יְסוֹב גֶּבֶר — die LXX macht aus dem ersten Wort בְּיֵשַׁע!). Ist das richtig, so haben wir darin einen allerdings gutmütigen Spott eines Lesers zu sehen, der uns zeigt, dass man bisweilen doch auch Stilkritik an poetischen Produkten zu üben wusste. Die Beischrift ist interessanter als die meisten Randbemerkungen in dem daran so reichen alttestamentlichen Schrifttum. Der Verf. der spöttischen Glosse ist nachexilisch, weil die Wörter בָּרָא und נְקֵבָה der späteren Sprache angehören; er ist wohl nicht einmal älter als der Autor von Cap. 30 31, da ihm auch die Bemerkung v. 26 angehören dürfte. Was sich die Urheber des Ktib wohl bei dem תְּסוֹבֵב gedacht haben? ob sie damit etwas von dem beabsichtigt haben, was moderne Exegeten darin finden: das Weib beschützt oder umwirbt den Mann —? Und haben sie dann irgend etwas Allegorisch-Erbauliches dahinter gewittert (etwa: das Weib sei die „Gemeinde“, die das Volk oder Land schützt — aber נְקֵבָה!) oder gemeint, es solle der Friede der messianischen Zeit damit dargestellt werden? Was man noch wissen möchte, ist, ob der Verf. unserer kritischen Note den Jeremia vor sich zu haben glaubt oder nicht. Es wäre möglich, dass Cap. 30 31 (von 30 4 an) ursprünglich anonym existiert hat, wie die meisten prophetischen Erzeugnisse seit Deuterojesaia. Der siebente Abschnitt,

31 23–26, scheint der Abschluss des mit 30 4 beginnenden Büchleins zu sein, genauer v. 23–25, denn v. 26 ist wieder die kritische Bemerkung eines Lesers. Gerade diese aber deutet an, dass mit v. 25 das Büchlein zu Ende ist. Für den Abschlusscharakter von v. 23–25 spricht auch, dass die Einleitungsformel

23 viel voller und feierlicher gestaltet und dass noch einmal die Zeit, wo sich die grosse Wendung vollzieht, vollständig bezeichnet wird. Mit der Wendung ist nicht das Ende des Exils, sondern die glückliche Endzeit gemeint, die erst dann eintritt, wenn die Diaspora heimgekehrt ist. In jener besseren Zeit, deren Glückseligkeit so wunderbar schön in Ps 126 ausgemalt wird, sagt man im Lande Juda und in seinen Städten: *Gesegnet hat dich Jahwe, Sitz der Gerechtigkeit, heiliger Berg!* Lies בֵּרַכְךָ. Die LXX scheint übrigens ברוך יהוה gelesen zu haben, was vielleicht am Besten בָּרוּךְ י׳ auszusprechen wäre. Mit נָוֶה und הַר sind wohl die heilige Stadt und der Tempel-

berg bezeichnet, obwohl man darunter auch das ganze Bergland Judas verstehen kann. Die Fortsetzung **24** lautet im MT und in der LXX sehr verschieden, im MT: „und es werden darin (worin?) wohnen Juda und alle seine Städte zumal, die Ackerer und die mit der Herde ausziehen", in der LXX: „und die da wohnen in den Städten Judas und seinem ganzen Lande, zumal der Ackerer und der mit der Herde auszieht". Mit dem MT ist wenig anzufangen, denn das וְיָשְׁבוּ kann für sich allein nicht bedeuten: im Glücke oder in Ruhe wohnen, passt auch nicht übermässig gut zu dem wandernden Hirten. Lesen wir dagegen mit der LXX: וְיֹשְׁבֵי עָרֵי יְהוּדָה וְכָל־אַרְצוֹ יַחַד אִכָּר וְנֹסֵעַ בָּעֵדֶר, so erhalten wir eine vortreffliche Fortsetzung zu v. 23: Gott hat Jerusalem gesegnet und die Bewohner der Städte und die Bauern und Hirten des platten Landes. Das „Nichtverstehen" ist auch hier nicht auf Seiten der LXX. Im MT könnte man vielleicht am Anfang וְיָשְׁבֵי בִיהוּדָה schreiben, obwohl das auch noch nicht so gut wäre wie der Text der LXX. Warum man wird sagen können, dass Jerusalem und Juda von Jahwe gesegnet sind, sagt **25**: weil Jahwe die lechzende Seele getränkt, die darbende gesättigt hat. Für דָּאֲבָה ist wohl mit Hitzig דְּאֵבָה auszusprechen. Damit schliesst das Büchlein, aber der Spötter von v. 22^b liefert **26** noch einen Epilog: *Dabei wachte ich auf und sah es an, und mein Traum gefiel mir.* Das Buch ist zu Ende, der Traum ist aus; es wäre ja gar zu schön, wenn alles so kommen wollte, wie es hier verheissen wird, aber vor der Hand ist es ein Traum, und wer weiss, ob er sich erfüllt; jetzt da ich das Buch aus der Hand lege, merke ich nur zu sehr, dass es ein Traum war. Es ist klar, dass dies nicht der „Prophet" spricht, dass von keinem ekstatischen Schlaf die Rede ist. Nirgends spricht der „Prophet", der in Wahrheit ein Sammler und Bearbeiter eschatologischer Gedichte und Weissagungen ist, von sich selber, am Wenigsten davon, dass er das Vorhergehende im Schlafe gesehen habe. Auch würde es keinem Propheten einfallen, die ihm von Gott gesandten Traumbilder nachträglich mit seinem Placet zu versehen. Wer aus dem Vers nicht den Spott heraushört, dem ist nicht zu helfen. Es ist wieder ein gutmütiger Spott; ein wenig Skepsis ist mit eingemischt, sie liegt besonders in dem Gegensatz von Schlaf und Erwachen; aber der Skeptiker ist nicht geradezu ungläubig, kein Zweifler wie Koheleth, er meint nur, die schönen Dinge seien, mit wachen Augen betrachtet (וְאֶרְאֶה), eben noch Zukunftsträume, schöne Träume freilich, aber keine Wirklichkeit; man hat vorerst mit dieser zu rechnen und kann ja allenfalls die Erfüllung jenes Traums abwarten. Natürlich bezieht sich der Vers auf das ganze Büchlein 30 4—31 25; er sieht wie die Unterschrift eines ersten Besitzers aus und wird aus der Zeit stammen, wo das Büchlein noch nicht mit dem Buch Jeremia verbunden war und auch noch nicht die Zusätze

31 27—40 hatte, die, in dem gewöhnlichen Ergänzerstil geschrieben, wohl erst hinzukamen, als Cap. 30 f. in das Buch Jer gesetzt wurden. Als Ergänzerprodukte charakterisieren sie sich selber schon durch die beliebten Anknüpfungsformeln: „siehe, Tage kommen", „in jenen Tagen". Der bei weitem wichtigste von diesen Zusätzen ist der dritte (v. 31–34), doch dient ihm der erste und der zweite, zunächst also

31 27 28, zur Vorbereitung. Das Haus Israel und das Haus Juda, heisst

es **27**, will Jahwe besäen mit Samen von Menschen und Vieh; das Bild ist wohl von Hos 2 25 inspiriert. Die späteren Schriftsteller hoffen auf nichts mehr als auf eine grosse Volksmenge; notwendig ist dann, dass sich die Rinder, Schafe und Esel in gleichem Verhältnis mehren. In der LXX fehlen beide בֵּית. **28**. „Und es wird geschehen", die beliebte Überleitung der Epigonen. Im Übrigen ist v. 28 aus 1 10 12 zusammengeborgt; ohne 1 12 wäre das „Wachen" ja gar nicht zu verstehen. Der zweite Zusatz

31 29 30 ist schon wichtiger. In **29** wird das Maschal citiert, das zu Hesekiels Zeit (Hes 18 2) in Palästina umlief: *Väter haben saure Trauben gegessen, und die Zähne der Söhne sind stumpf geworden.* Das Sprichwort bedeutet wohl einfach: was die Väter eingebrockt haben, müssen die Kinder ausessen; hat ein Vater sein Vermögen vergeudet, so sind die Kinder Bettler, hat ein Josia, ein Jojakim mit den Ägyptern oder den Chaldäern Krieg angefangen, so muss ein Joahas, ein Jojachin dafür büssen. Zugleich scheint das Sprichwort, das natürlich von den „Söhnen" stammt, die Unzufriedenheit mit diesem Zusammenhang ausdrücken zu sollen, sofern es ironisch eine Ursache und eine Wirkung mit einander verknüpft, die nichts mit einander zu thun haben und deren Verknüpfung dennoch jenen Zusammenhang richtig abzuspiegeln scheint: der Sohn sollte eigentlich für das Thun seines Vaters so wenig büssen müssen, als ihm die Zähne stumpf werden, wenn sein Vater saure Trauben isst. Der Satz ist kulturhistorisch bedeutsam. In der alten Zeit wendet man den Grundsatz von der Solidarität der Blutsgenossen in ausgedehntestem Masse an: wenn Saul eine Blutthat begangen hat, so werden lange nach seinem Tode dafür seine unschuldigen Enkel gekreuzigt II Sam 21. Das hängt damit zusammen, dass in der alten Zeit die Grundlage aller sittlichen, rechtlichen und socialen Ordnung das Geschlecht und die Familie ist, der gegenüber das Individuum nicht viel mehr als ein Blatt am Baume gilt. Aber seit dem Aufkommen des Königtums, das neue, vom Blut unabhängige Organisationen hervorbringt, seit dem Entstehen grösserer Städte, in deren buntgemischter Bevölkerung das Talent des Einzelnen sich Geltung verschaffen kann, seit der Bildung einer Capitalmacht, die manchen Bauern und Bürger aus seinem Besitz und seiner Familie reisst, war schon die alte Ordnung untergraben, und vollends zerrüttet wurde sie, als die assyrischen Deportationen und Verwüstungen die alten Geschlechter zerrissen und durch einander warfen. Da zersetzt sich alles, der Bruder traut nicht mehr dem Bruder, der Mann dem Weibe. Die Folge ist nicht ein „Individualismus" im guten Sinne dieses Wortes, sondern ein Atomismus von böser, negativer Art. Aber zu derselben Zeit, wo die alten ethisch-socialen Grundlagen zu weichen beginnen, wird im deuteronomischen Gesetz und Moralsystem ein neuer Bau aufgeführt, der alle aufnehmen kann, die kommen wollen, ohne viel Rücksicht auf ihre Familie, und der dem Einzelnen für die brüchig gewordenen Zusammenhänge der Sitte und des Blutes festen Anhalt und eine klare, vernunftgemässe Norm giebt, die ihn selbständig zu machen scheint. Hesekiel, der Vorkämpfer der gesetzlichen Richtung, betont die vollkommene Selbständigkeit des Einzelnen, ja der einzelnen Lebensabschnitte im Dasein des Individuums; er hebt alle

natürlichen und sogar alle inneren Zusammenhänge auf und erkennt nur das eine grosse System an; wer und was mit dem im Einklang ist, besteht, was abweicht, geht zu Grunde. Ob die Wirklichkeit sich mit dieser Theorie verträgt, danach fragt er nicht; ob eine so seciерte Gesellschaft, ein so seciertes Menschenleben noch wirklich sittliche Grössen sind, daran zweifelt er gar nicht, das Gesetz kittet die Stücke zusammen. Er dekretiert, dass die Solidarität von Vater und Sohn, ja auch der Zusammenhang zwischen einer vorhergehenden und einer nachfolgenden Periode im Leben des Einzelnen aufgehoben sei. Unser Autor ist, wie überhaupt die Ergänzer des Jeremia, von Hesekiel stark beeinflusst, aber er widerlegt ihn eigentlich ohne Wissen und Wollen schon mit den ersten Worten: „in jenen Tagen wird man nicht mehr sagen —“. Also jetzt sagt man noch so und muss man leider noch so sagen. Thatsächlich sprechen ja die späteren Autoren fast nie von der Sünde des Volkes oder ihren eigenen, ohne zugleich die Sünden der Väter mitzunennen, weil diese immer noch nachwirken. Erst in der vollkommenen Zukunft, sagt der Verf., wird man nicht mehr so sprechen, da wird eintreten, was Hesekiel schon jetzt für richtig und möglich hält, wird **30** jeder um seiner eigenen Schuld willen sterben und werden nur dem die Zähne stumpf werden, der selber saure Trauben gegessen hat. Dann ist ja alle bisherige Sünde durch die Strafen Gottes abgetragen und es handelt sich dann um neue Sünden von Leuten, die in einem im Übrigen gerechten Volke leben. So hat das wirkliche Leben die Doktrin berichtigt; man hat einsehen gelernt, dass unter den gegenwärtigen Lebensbedingungen die Einzelnen mit einander verwachsen sind, dass jeder an der Schuld der anderen, besonders der Vorfahren, mitzutragen hat. Der Verf. fühlt sich indessen auf dem theoretischen Gebiet nicht recht behaglich und verlässt es deswegen rasch; eigentlich hätte er ja doch noch hinzusetzen müssen: aber um der Schuld anderer willen soll niemand dann mehr sterben. Er versteht sich besser auf das Ausmalen künftiger Zustände, wobei es mehr auf die Phantasie als auf die Logik ankommt, und bringt nun auch in dem wichtigen dritten Zusatz

31 31–34 etwas Neues, die Verheissung eines neuen Bundes zwischen Jahwe und dem Volk, der die Vorbedingungen dazu liefern wird, dass künftig „ein jeder nur durch seine Schuld stirbt“. Es ist für die Erklärung dieses Abschnitts keineswegs einerlei, ob man ihn dem Jer oder einem spätlebenden Autor zuzuschreiben hat. Ich habe mich lange bemüht, ihn nach den unzweifelhaft echten Schriftstücken von Jeremias Hand zu verstehen. Es ist klar, dass „Bund“ und „Thora“ im Munde eines Mannes, der 8 8 f. geschrieben hat, etwas anderes bedeuten müssen als im Munde eines gesetzeifrigen Juden; und bei der Verheissung, dass künftig Jahwes Thora in das Herz jedes Einzelnen geschrieben werden soll, würde sich ein solcher Kenner des Menschenherzens wie Jer (s. zu 17 9 13 23 4 3 f.) etwas anderes denken, als ein Schriftgelehrter, dem der Begriff des לֵב נָכוֹן schon ganz geläufig ist und dessen grösster Kummer darin besteht, dass die Lehre den Meisten so schwer eingeht. Schon aus dem äusseren Grunde wäre die Stelle, wenn sie von Jer herrührte, sehr wichtig, weil sich in ihr der Gegensatz zwischen der prophetischen und der deuteronomischen Religionsauffassung ausprägen müsste. Aber das ist in dieser Stelle nicht der Fall; sie verheisst zwar einen neuen „Bund“, aber keine neue Thora, sondern nur ein innigeres Verwachsensein des Volkes mit der Thora, und sie legt den Accent auf die guten Folgen, die das für das Volk haben wird, verrät aber kein Bedürfnis nach einer höheren Art von Religion. Wenn man sich von den Ausdrücken: „neuer

Bund", „ins Herz schreiben" nicht blenden lässt, so sagt uns die Stelle über das Verhältnis des Einzelnen nicht mehr, als was schon das Deuteronomium für möglich (Dtn 30 11 ff.) und wünschenswert (Dtn 6 6–8) ansah, dass nämlich jeder im Gesetz zu Hause sein und es treulich befolgen wird. Ein grosser Anstoss ist ausserdem für den, der den Jer als Verf. denken will, der schlechte, schleppende, unpräcise Stil, das Vorherrschen von Ausdrücken und Wendungen, die die Ergänzer lieben, die vollkommene Abwesenheit originaler Bilder, die nicht dem kleinsten Gedicht Jeremias fehlen. Es ist mir unmöglich, an der jeremianischen Abkunft dieser Stelle länger festzuhalten; ich finde darin nur den Erguss eines Schriftgelehrten, der es für das höchste Ideal hält, dass jedermann im jüdischen Volke das Gesetz auswendig kennt und versteht, dass alle Juden Schriftgelehrte sind.

31. „Tage kommen" — es kommt noch einmal so, wann, das weiss man nicht. Der „neue Bund" wird mit den beiden Völkern Israel und Juda (die Jer niemals so auseinander hält) geschlossen. Inwiefern wird der Bund ein neuer Bund sein? Das wird zunächst **32** in negativer Weise beantwortet: der Bund wird nicht so sein, wie der, den Jahwe beim Auszuge aus Ägypten mit den Vätern schloss. In der nachschleppenden Fortsetzung v. 32b, von der man eigentlich eine Charakterisierung jenes Bundes erwartet, weiss man nicht einmal, wie man das אֲשֶׁר auffassen soll, ob es sich auf יוֹם bezieht (der Tag ..., wo sie u. s. w.) oder auf בְּרִית (den sie brachen), wobei aber das folgende אֶת־בְּרִיתִי eine Glosse und der Schlusssatz kaum in der Konstruktion unterzubringen wäre, oder ob es, wie die LXX annimmt, so viel wie יַעַן אֲשֶׁר, weil, sein soll. Die letztere Annahme ist wohl die natürlichste, führt dann aber auf die Sprache der späteren Zeit. Ganz unklar ist der Schlusssatz mit seinem בָּעַלְתִּי, den man nach 3 14 übersetzen müsste: wo ich doch über sie herrschte; besser liest man nach der LXX mit Giesebrecht נָעַלְתִּי, das auch 14 19 mit בְּ konstruiert ist; also: denn sie brachen meinen Bund und ich verwarf sie. Ist das richtig, dann kann Jer den Vers nicht geschrieben haben, denn kein unbefangener Leser wird unter der Verwerfung etwas anderes als das Exil verstehen; wer aber sagt: die Väter sind von Jahwe wegen Bundesbruchs ins Exil geschickt, der muss sehr viel später leben. Ebenso fatal ist, dass wir über das Wesen des alten Bundes im Grunde gar nichts erfahren. Warum er gebrochen wurde, gebrochen werden konnte oder musste, das sagt der Verf. nicht und zwar, wie mir scheint, deswegen nicht, weil er es nicht sagen kann. Mit anderen Worten: der alte und der neue Bund unterscheiden sich nicht durch ihren Inhalt — sonst hätte mindestens von alter und neuer Thora gesprochen werden müssen —, auch nicht durch ihren Zweck, sondern nur durch ihren Verlauf; sie stehen sich nicht als zwei wesentlich verschiedene Religionsstufen, wie der Christ es sich gern denkt, sondern nur als zwei geschichtliche Perioden gegenüber, von denen die erste böse ausgegangen ist, die zweite besser verlaufen soll. Der neue Bund ist nur deshalb neu, weil Gott noch einmal wieder anknüpft, statt die Bundbrüchigen einfach zu verabschieden. Man wird nicht einwenden, dass für einen nachexilischen Schriftsteller das Exil längst vorbei, die Wiederanknüpfung des Verhältnisses schon erfolgt, der neue Bund in jenem Sinne also schon vorhanden und nicht mehr Gegenstand der Weissagung sei. Für einen nachexilischen Schriftsteller sind keineswegs die יְמֵי עוֹלָם wieder da; die Diaspora ist noch nicht zurückgekehrt, die Frommen

noch nicht im vollen Besitz des Landes, geschweige in der glänzenden Stellung, die dem Jahwevolk verheissen ist, der Engel des Bundes noch nicht in den Tempel eingezogen, das Läuterungsgericht, das die Gottlosen vertilgt, noch nicht vollzogen; für den Verf. von Dan 9 1 ff. sind die 70 Jahre des Jeremiabuches noch nicht vorbei. Man ist noch im alten Bund, so lange man noch an den Folgen des Bundesbruches, d. h. offenbar: der vorexilischen Abgötterei, zum Teil auch der nachexilischen „Gottlosigkeit", zu tragen hat. Über הֶחָזִיקִי (statt הֶחָ) s. Ges.-Kautzsch[26] § 63 o. Nun scheint es allerdings, dass der Verf. das, was wir in v. 32 vermissen, in **33** nachholt, dass er auf das Wesen des neuen Bundes und auf die Gründe seiner beständigen Dauer eingeht. Das ist, sagt er, der neue Bund: „ich gebe meine Thora in ihr Inneres und schreibe sie in ihr Herz". Der Satz ist ja gewiss schön und hat manchen (auch mich) verführt, etwas Tiefes in ihm zu suchen. Aber zunächst hat man doch zu fragen: warum hat Jahwe das nicht gleich das erste Mal gethan? Ist er nicht selbst schuld daran, dass der Bund zu Grunde ging? Sodann fragt man — leider umsonst —: wie soll man es sich denken, dass künftig dem Volk das Gesetz ins Herz geschrieben wird? Denn es ist ja offenbar kein neues Gesetz, das der Verf. meint, sondern ganz gewiss das alte, wie es im „Buch der Thora Moses" steht. Hätte der Verf. ein anderes Gesetz gemeint, das sich auf Grund seines wesentlich anderen Inhalts und Charakters besser als das alte dazu eignete, ins Herz geschrieben zu werden, so hätte er davon reden und zwar recht ausführlich reden müssen, denn gerade das wäre wichtiger gewesen als alles, wovon er spricht, es wäre der eigentlich reformatorische Gedanke gewesen, den man in dieser Stelle sucht. Oder wird etwa das Volk ganz anders beschaffen sein, als das jetzige, anders, als die Menschen von Natur sind? Auch davon sagt er nichts und noch weniger davon, wie eine solche Umwandlung zu Stande käme. Er ist ein warmer Anhänger der Thora und wünscht nichts sehnlicher, als dass alle Juden es in gleicher Weise wären, aber er bietet uns durchaus nichts mehr, als diesen in eine Verheissung gekleideten Wunsch, ohne uns sagen zu können, woher er das Recht nimmt, das zu verheissen, was bisher immer nur ein frommer Wunsch hat sein können. Die blosse Behauptung, Jahwe wird es machen — der immer die Frage gegenüber steht, warum er es nicht längst gemacht hat — genügt ihm. Das kann man wohl als das Zeichen eines frommen Sinnes ansehen, aber nicht als das Zeichen eines schöpferischen Geistes, eines Propheten, der wirklich Neues zu sagen hat. Und wenn er fortfährt: „und ich werde ihnen zum Gott und sie mir zum Volk sein", so fragt man doch unwillkürlich: ist das nicht früher (Ex 19) auch versprochen worden? Der Verf. will sagen: Jahwe und Israel werden sich nicht mehr vereinigen, Israel wird ihm künftig gehorchen, nicht mehr anderen Göttern dienen, den Sabbath entheiligen, töten, ehebrechen u. s. w., und Jahwe wird es beschützen, mit Glücksgütern segnen und zum Herrn der Welt machen; es wird das vom ganzen Volke gelten, was jetzt Ps 1 über den einzelnen Frommen sagt. Wenn er das einen neuen Bund nennt, so ist es doch in Wahrheit nur ein erneutes Bündnis, und das einzig Unterscheidende besteht darin, dass Jahwe künftig besser dafür sorgen wird, dass die Israeliten ihm treu

bleiben. Wir finden hier nichts von dem, was uns für einen neuen Bund nötig erscheint, nichts von einem neugeborenen, pneumatischen Menschen, nichts von einer höheren Gottesoffenbarung. Das Herz, dem die חֻקּוֹת, מִצְוֹת, פִּקֻּדִים, die Speisegesetze, die Heiligkeitsregeln eingeschrieben und „süsser sind als Honig“ (Ps 19 119), ist kein neues Herz im Sinne des Christentums. Oder wird das, was wir vermissen, in **34** nachgeholt? „Und es wird keiner den anderen — dieser Begriff wird, wie öfter bei den Ergänzern, doppelt ausgedrückt — belehren mit den Worten: erkennet Jahwe, denn alle (כולם nach später Orthographie für כֻּלָּם) werden mich erkennen, Klein und Gross“, d. h. der Niedrige und der Vornehme, ein Lieblingsausdruck der Späteren; auch אֹתִי statt des Suff. weist auf späte Abfassung. Mit der Erkenntnis Jahwes kann nur die Kenntnis seiner Thora v. 32 gemeint sein, die lehrt, was „in Jahwes Augen recht ist“, und die klüger macht als alles andere in der Welt (vgl. Ps 119 98 ff.). Diese Thora wird jetzt vom Vater dem Sohne, vom Lehrer dem Schüler, von den Schriftgelehrten dem ganzen Volk gelehrt, und so hängt der eine vom anderen ab, und durch schlechten Unterricht kann man zu den grössten Irrtümern, das sind aber Sünden, kommen. Das Ideal des Verf.s ist, dass alle, Arm und Reich, Schriftgelehrte wären und mit dem Verf. von Ps 119 sagen könnten: ich bin klüger als alle meine Lehrer. Schon im Deuteronomium (6 6 ff.) wird verlangt, dass jedermann beständig vom Gesetz rede vgl. Ps 1 2. Ein neuer, höherer Gedanke läge nur dann in v. 34, wenn gesagt wäre, dass jeder Einzelne ein inneres Verhältnis zu Jahwe, einen unmittelbaren Verkehr mit Gott haben solle. Unser Verf. denkt sich die Zukunft nicht einmal nach Art von Joel 3 1 f.; es genügt ihm, wenn der Zustand erreicht ist, den jetzt schon die Schriftgelehrten anstreben, das völlige Eingeweihtsein jedes jüdischen Bürgers in die Gesetzeslehre. Das setzt nur den guten Willen, den Fleiss, höchstens ein grösseres Mass natürlicher Gelehrigkeit voraus. Wird das erreicht, so sind alle Juden Chasidim, Pharisäer, eine „Gemeinde von Gerechten“ (Ps 1 5), dann kann auch Jahwe — das war ja der Ausgangspunkt — jeden Einzelnen nach seinem Verdienst behandeln und muss keinen mehr wegen des Irrtums, der Ketzerei, der böswilligen Verführung eines anderen bestrafen. Nicht sofort klar ist es, in welcher Verbindung der Schlusssatz: „denn ich will ihre Schuld verzeihen und an ihre Sünde nicht mehr denken“ mit dem Übrigen steht. Wahrscheinlich bezieht er sich nicht auf das unmittelbar Vorhergehende, da man sich Gottes Zorn nicht recht als Hindernis der Gotteserkenntnis denken kann, sondern auf die ganze Verheissung: ich will den vollkommenen Zustand herbeiführen und das Bündnis neu abschliessen, weil ich die frühere Schuld, deretwegen ich das Volk verworfen habe und die die „Scheidewand“ zwischen Gott und seinem Volk gebildet hat, streichen will. Damit ist natürlich nicht „eine Periode der vollkommenen Sündenvergebung proklamiert“; die volle Sündenvergebung hat immer existiert, wo sie anwendbar war, die künftigen Sünden werden genau so wie früher bestraft vgl. v. 30 (Jes 65 20), und endlich ist der Verf. mit der protestantischen Dogmatik und „Alttestamentlichen Theologie“ noch völlig unbekannt. Der Satz hat keinen dogmatischen, sondern eschatologischen Charakter: wenn „jene

Tage“ da sind, wird die alte Rechnung beglichen sein, darum kann dann das Volk frischen Mutes einen neuen Lebensabschnitt beginnen. Der Schlusssatz war nötig wegen der gedrückten, ängstlichen Stimmung vieler Frommen: immer hat man geglaubt, jetzt müsse die gute Zeit kommen, immer war wieder das Unglück gekommen, also war immer noch Schuld da — wann wird endlich alles so weit abgebüsst sein, dass Jahwe den Rest streichen kann? Aber endlich, sagt der Verf., werden „Tage kommen“. Er hat nicht den Mut zu sagen, wie Deuterojesaia, sie seien jetzt da, die Schuld sei doppelt bezahlt. Man spürt deutlich genug, dass der Schwerpunkt solcher Ausführungen nicht in dem Leid um die Sünde an sich, sondern in dem Leid um deren Folgen liegt. Diese späteren Autoren sind ja gewiss fromme Juden, aber sie sind vor allen Dingen Juden, Angehörige eines unglücklichen und sehr glücksbegierigen Volkes; ihre wichtigste Arbeit am Buch Jeremia gilt der Beantwortung der Frage, warum das Volk so entsetzlich und auf so lange unglücklich werden musste, und ihr höchster Gedankenflug richtet sich auf die Zeit, wo die Unglücksperiode endlich überstanden sein wird und die Fülle irdischen Glückes, Reichtum, Macht, Ehre, dank pünktlicher Gesetzeserfüllung auf das Volk herabströmt. Auch in dieser Beziehung lässt sich von einem neuen Bunde in christlichem Sinne nicht reden, 31 31–34 ist keine Weissagung auf das Christentum. Man darf vielleicht annehmen, dass der Gedanke des neuen Bundes durch Tritojesaias Verheissung des neuen Himmels und der neuen Erde (Jes 65 17) angeregt ist. Jedenfalls scheint mir gegen eine solche Annahme der folgende kleine Zusatz

31 35 36 nicht ins Feld geführt werden zu können, obwohl er im Gegensatz zu Tritojesaia die Unveränderlichkeit der gegenwärtigen physischen Weltordnung betont und als etwas so selbstverständlich Gewisses hinstellt, dass sie als Beispiel und zugleich als Garantie für den unveränderlichen Bestand des Volkes Israel gelten kann. Denn er weicht in seinem poetisch-pathetischen Stil so sehr von v. 27–34 ab, dass er von einem anderen Verf. stammen muss; wahrscheinlich ist er wie auch v. 37 erst später zugesetzt.

35. Jahwe hat die Gestirne geschaffen, um bei Tage und Nacht zu leuchten, er regt das Meer auf (im Sturm Ps 107 25), dass seine Wellen brausen, er ist Jahwe der Heere, was die LXX im Sinne der späteren Zeit ganz gut durch παντοκράτωρ wiedergiebt. In v. 35a ist חֻקּוֹת wahrscheinlich nur eine Variante zu dem חֻקִּים von v. 36 und nach der LXX zu streichen. V. 35b findet sich wörtlich ebenso Jes 51 15, gehört aber dem Deuterojesaia nicht; da er in **36** nicht verwertet wird, auch nicht gut verwertet werden kann, so vermute ich, dass er oder besser ganz v. 35 (natürlich ohne das „so spricht Jahwe“) aus irgend einer Dichtung entlehnt ist, vielleicht derselben, aus der die Stellen Am 4 13 5 8 9 6 5 6 stammen. „Wenn diese Ordnungen“, sagt v. 36, „vor mir weichen“, wenn ich sie nicht aufrecht erhalte, was ich doch ganz gewiss thun werde, „wird auch Israels Same aufhören, als Volk vor mir zu bestehen“. Jahwe ist der Schöpfer und Erhalter (daher לְפָנַי) der physischen Weltordnung, in derselben Weise ist er auch der Schöpfer und Erhalter Israels als eines Volkes, der staatlichen Existenz Israels. Ähnlich werden in Ps 93 das Naturgesetz und das Israel geoffenbarte Moralgesetz als gleich fest

begründet und zuverlässig sicher neben einander gestellt. Der fünfte kleine Zusatz

31 37 steht in der LXX vor v. 35 f. und ist möglicher Weise noch jünger, er sieht wie eine Variation des vorhergehenden aus. So gewiss man den Himmel nicht ausmessen, die Fundamente der Erde, die niemand je gesehen hat oder sehen wird und die daher als eines der grössten kosmologischen Rätsel gelten (vgl. Hi 38 4 ff.), nicht erforschen kann, so gewiss wird Jahwe das Volk nicht wegen seiner (früheren) Sünden verwerfen, d. h. wegen der Abgötterei, die das Exil eingebracht hat, aber dennoch den völligen Untergang nicht zur Folge haben wird. Der Inhalt bezieht sich auf den Schlusssatz von v. 34, die Form ist aber Nachahmung von v. 35 f.; jedoch keine glückliche: der Vordersatz soll etwas nennen, was so unmöglich ist, wie Israels Verwerfung durch Jahwe, aber konnte der Verf. kein besseres Beispiel finden? Das כָּל־ vor זֶרַע, das eigentlich abschwächend wirkt, ist vielleicht besser nach der LXX zu streichen; die anderen Abweichungen der LXX (רום für מדד, שפל für חקר) scheinen darauf hinzuweisen, dass der Vers in der Vorlage der LXX am Rande nachgetragen und schlecht zu lesen war. Ein letzter Nachtrag endlich,

31 38–40, beschäftigt sich mit einem Lieblingsthema der späteren Schriftsteller von Hesekiel und Deuterojesaia an bis auf Deuterosacharja, mit dem Ausbau Gross-Jerusalems. Die nächste Anregung scheint Sach 14 10 f. 20 f. gegeben zu haben.

38. Vor נאם ist das ähnlich aussehende בָּאִים ausgefallen (oder aus diesem Wort das נאם entstanden). Die Stadt, die noch besonders zu nennen der Verf. gar nicht für nötig hält, wird „für Jahwe“, d. h. als heilige, ganz dem Jahwekult geweihte Stadt, ausgebaut werden. Gebaut und neugebaut musste Jerusalem in der nachexilischen Zeit immer werden, zur Zeit Nehemias wie zur Zeit der Makkabäer; manche Stadtteile waren, wie es scheint, beständig im Verfall und die Grenzen der Stadt sehr veränderlich. In v. 38 wird mit dem Thurm Chananel als nordöstlichstem und dem Eckthor als nordwestlichstem Punkt zunächst die Nordlinie der Stadt angegeben. In **39** scheint von der West- und Südgrenze der Stadt geredet zu werden: „und weiter wird die Messschnur (lies קָו mit dem Qre) hinausgehen geradeaus über (die LXX: bis) den Hügel Gareb“. Dieser Hügel bezeichnet wahrscheinlich die Südwestecke der Stadt. „Und wird sich wenden nach Goa“. Auch dieser Name kommt sonst nicht vor; vielleicht ist an die Südostecke zu denken. Mit **40** kommen wir, wie es scheint, zur Ostseite der Stadt. „Und das ganze Thal und alle Felder bis zum Kidronbach, bis zum Rossthor (im Südosten des Tempelbezirks) ostwärts ist Jahwen heilig“. Dass hier das Benhinnomthal (im Süden der Stadt) gemeint sei, ist höchst unwahrscheinlich; v. 40a bezeichnet das Gebiet, das künftig dem Tempelbezirk zugeschlagen werden soll: dazu hätte niemand das Benhinnomthal in Aussicht genommen, die Lage und die Anrüchigkeit des Thals verbieten das. Es scheint vielmehr der Ostabhang des Zionshügels gemeint zu sein und zwar der Teil, der östlich von der Königsburg bis zum Kidron herabsteigt und vermutlich in älterer Zeit den Königen gehört hat, in späterer Zeit, nachdem die syrische Besatzung der Königsburg

vertrieben war, herrenloses Gut gewesen sein mag. Auf das Benhinnomthal ist man wohl nur gefallen wegen der in der LXX noch fehlenden Wörter: die Kadaver und die Fettasche. Was diese Wörter hier wollen, weiss ich nicht. Sind sie die Randbemerkung eines Lesers, der vielleicht wusste, dass man an jenem Platz, südöstlich vom Tempel, nahe am Kidron, die Fettasche der Opfer und andere Abfälle, unrein befundene Opfertiere, sonstiges Aas unterzubringen pflegte, und nun anfragt, was mit den Kadavern u. s. w. geschehen soll, oder sein Erstaunen ausdrückt, dass ein solcher Ort künftig heilig sein soll? Nach II Reg 23 4 wurden ebendahin die Gegenstände geschafft, die Hiskia aus dem Tempel und „aus Jerusalem" herausbringen liess, der Ort lag ausserhalb der Stadtmauer. Der Verf. von v. 40 seinerseits scheint es als einen Übelstand empfunden zu haben, dass so nahe dem Tempelplatz sich ein ausgedehnter Müllhaufen befindet, und will ihn dadurch beseitigen, dass er den Platz für heilig erklärt. Für שרמות ist mit dem Qre und nach II Reg 23 4 שְׁדֵמוֹת zu schreiben. Dass aber solche Sachen in das Buch Jeremia hineingeschrieben werden konnten, wirft doch ein seltsames Licht auf die Art. wie unsere heil. Schrift ATs zu stande gekommen ist.

Cap. 32 (LXX: Cap. 39)

erzählt in v. 1–15, wie Jer in der letzten Zeit des Reiches Juda, als er im Wachthofe der Königsburg in Haft war, von einem Vetter zum Ankauf eines Ackers in Anathoth aufgefordert wurde und darin ein Zeichen von Jahwe erblickte, dass man künftig wieder Landgüter im Lande Juda kaufen und verkaufen werde. Diese Geschichte stammt ohne Frage aus dem Buche Baruchs, ist aber freilich durch den Bearbeiter von ihrem ursprünglichen Platz gerückt und vermehrt worden. Ganz von dem Bearbeiter rührt das lange Gebet her, das Jer nachträglich über jenen Kauf an Jahwe richtet v. 16–25, und Jahwes Antwort darauf v. 26–44. Der Bearbeiter hat zunächst in

32 1–5 der aus Baruchs Leben Jeremias entlehnten Geschichte eine Überschrift und geschichtliche Einleitung vorgesetzt, was nötig war, weil er sie von ihrem ursprünglichen Platz hinter Cap. 37 oder 38 weggenommen hatte. Warum mag er das gethan haben? Ich wüsste das nur so zu erklären, dass Cap. 32 früher in das B. Jeremia eingesetzt worden ist als Cap. 37 38. Die Überschrift

1: „das Wort, das an Jer von Jahwe kam u. s. w." könnte in der einen oder anderen Form auch in Baruchs Buch gestanden haben. Jedenfalls ist ihm die Zeitbestimmung: „im zehnten Jahr (zu שנת s. zu 28 1) Zedekias" entnommen, wahrscheinlich aber nicht die weitere Angabe: das ist das 18. Jahr Nebukadrezars. Weiter fügt der Bearbeiter **2** eine Übersicht über die geschichtliche Lage des Volkes und des Propheten hinzu: „damals" (das Wort fehlt in der LXX) wurde Jerusalem vom Heer der Chaldäer belagert. Die Belagerung begann schon das Jahr vorher, wurde aber einmal infolge des Anmarsches der Ägypter unterbrochen; wahrscheinlich fällt unsere Geschichte in diese Zeit, da sonst Jeremias Vetter nicht von Anathoth in die Stadt hätte kommen können, die Angabe v. 2^a ist also nicht genau. Jeremia war im Wachtvorhof der Königsburg eingeschlossen worden, weil man ihn beschuldigte, zu den Chaldäern übergehen zu wollen. Dies erwähnt auch **3** der Bearbeiter, aber wieder in einer lüderlich ungenauen Weise. Er sagt, Zedekia habe Jer dort (אֲשֶׁר im Anfang von v. 3 ist wohl mit „wo" zu übersetzen, obwohl es auch

„denn“ heissen kann) eingeschlossen, weil er die Eroberung der Stadt durch die Babylonier geweissagt habe; in Wahrheit beschützte ihn Zedekia, so gut er konnte, und erwies ihm durch die Verwahrung im Wachthofe eine Wohlthat; auch war Jer nicht wegen seiner Weissagung gefangen gesetzt. Der Zug ist charakteristisch für die Nachlässigkeit und Unzuverlässigkeit der Ergänzer. In v. 3 hat die LXX nur צ׳ הַמֶּלֶךְ, in **4** nur den blossen Eigennamen. V. 4 ist fast wörtlich identisch mit 34 3, s. d. Von **5** hat die LXX nur den ersten Teil bis יְהוָה; das Mehr in v. 5a des MT (wozu 27 22 zu vergleichen) ist wahrscheinlich eine kurze Wiedergabe von 34 4 5; aber eine ziemlich unverständliche, denn was soll man sich unter der Heimsuchung Zedekias vorstellen? Hat der Verf. ihn vielleicht mit Jojachin verwechselt, der von Evil-Merodak begnadigt und als ein Fürst behandelt wurde? Oder gab es einen Midrasch, der von Zedekia etwas Ähnliches erzählte? V. 5b giebt in Kürze 21 3 ff. wieder. Es folgt nun

32 6–15 die Geschichte von dem Ankauf eines Feldes bei Anathoth, der dem Jer als glückliches Omen erschien, weil Jahwe eingegriffen hatte. Sie ist, da sie sicher auf Wahrheit beruht, für die Geschichte des Prophetismus und das Verständnis des Jeremia selber von grossem Werte. Wenn die Form und insbesondere der Eingang

6, wie ihn der MT bietet, nicht von anderen Händen umgestaltet ist, so wird die Geschichte von Jer dem König Zedekia bei seiner Gefangensetzung erzählt, denn wenn es heisst: „und Jer sprach“, so lässt sich schwerlich ein anderer Zuhörer ausfindig machen, als der König; Baruch kann es nicht sein, wenn man nicht die allergrösste Ungeschicktheit des Bearbeiters annehmen will, und wer sollte es sonst sein? Natürlich kann man irgend einen anderen Freund Jeremias herbeicitieren, z. B. den Gedalja, der sich sogar ausgezeichnet zum Zuhörer dieser Geschichte eignen würde (s. v. 15), aber kann man es für möglich halten, dass der Bearbeiter vergessen hätte, seinen Besuch bei Jeremia zu erwähnen? Andererseits begreift man aber auch nicht, warum Jer die Geschichte dem Zedekia erzählt; soll er etwa dem auch das folgende Gebet und Jahwes Antwort erzählt haben? Anders liegt der Fall bei dem Text der LXX; sie beginnt mit: „und Jahwes Wort geschah an Jer also“ und lässt dann die Erzählung in die 1. pers. übergehen: dieselbe Erscheinung wie in 27 12 16. Ewald nähert die Fassung der LXX dem MT an durch וְאֶל־יִרְמְיָהוּ הָיָה ד׳ י׳; danach wäre das וַיֹּאמֶר aus undeutlich gewordenem oder flüchtig gelesenem ואל hervorgegangen. Mir scheint, dass man sich mit dieser Annahme am Besten aus der Klemme zieht, wenn auch eine sichere Entscheidung nicht möglich ist. Natürlich hat Baruch in der dritten Person von Jer erzählt wie in Cap. 27 28; dem Bearbeiter aber war es weniger um diese Geschichte zu thun, als um sein „Wort Jahwes“ v. 16–44, und da er gewöhnt war, es dem Jer in den Mund zu legen, so führte er von Anfang an die 1. pers. ein. Es ist möglich, dass ihm dabei die Abkürzungen und die Orthographie der alten Abschreiber des Baruchbuches entgegen gekommen sind: vielleicht war das zweite Wort in v. 8 (אלי) als Abkürzung (אֶל י׳) gemeint und die 3. p. Impf. oft mit anlautendem א statt י geschrieben, also z. B. ואדע v. 8b statt וַיֵּדַע. Das הָיָה in v. 6 hat den Sinn eines Plusquamperf.: zu Jer war gekommen. **7**. „Chanamel, der Sohn Schal-

lums, deines Oheims“ ist mit der LXX zu übersetzen, wie v. 8 zeigt, obgleich Chanamel v. 12 im MT (nicht in der LXX) selbst der דד Jeremias heisst. Der Vetter kommt zu Jer in das Gewahrsam, das also den Detinierten keineswegs von der Aussenwelt abschliesst s. zu Ps. 22 7–9 (Mt 25 36), überhaupt dem Gefangenen, wie unsere Geschichte zeigt, alle mögliche Freiheit belässt. Ob der Vetter aus Jerusalem oder aus Anathoth kommt, wird nicht gesagt, aber das letztere ist doch (trotz v. 2a) am Wahrscheinlichsten; es ist sogar möglich, dass der Erbfall, von dem 37 12 gesprochen wird und der den Jer veranlasst hatte, den Gang nach Anathoth zu unternehmen, bei dem er verhaftet wurde, irgendwie mit Chanamels Besuch zusammenhing. Letzterer schlägt dem Jer vor, ihm ein Feld in Anathoth abzukaufen, auf das Jer das Recht der גְּאֻלָּה habe. Nach Lev 25 25 hat man sich die Sache so zu denken, wie es scheint: der Vetter ist in Geldverlegenheit, er muss sein Feld verkaufen, das zu den alten Besitztümern der Familie gehört und vielleicht bei jener Erbteilung dem Vetter zugefallen ist; sein nächster Anverwandter, Jeremia, hat zwar nicht die juristische, wohl aber die moralische Verpflichtung, das Feld „einzulösen“, es durch direkten Ankauf von Chanamel oder durch Rückkauf von dem Blutsfremden, dem er es vorläufig verpfändet haben mag, an sich zu bringen und dadurch der Familie zu erhalten. Eigentlich besteht wohl die Geulla, Einlösung, in der Rückerwerbung eines schon veräusserten Besitzes (wozu auch die „Seelen“ gehören) für die Familie; doch scheint von ihr auch dann schon geredet zu werden, wenn das Besitztum noch nicht veräussert ist, aber verloren zu gehen droht und der Goel dem durch Ankauf zuvorkommt. Man erkennt, dass für diese eigentümliche Rechtssitte das Interesse der Familie (עַם, 37 12) massgebend gewesen ist; die Idee der Familie beherrscht zur Zeit des Jer (und der Abfassung von Lev 25 25) noch die Sitte, wenn auch nicht mehr das staatlich geltende Recht. Zur Zeit der Abfassung des Büchleins Ruth (s. Rt 4) ist auch die Sitte schon veraltet, und der griechische Übersetzer hat unser גָּאַל nur durch das farblose παραλαβεῖν wiederzugeben gewusst. 8. Wie „das Wort Jahwes“ es dem Jer vorhergesagt hatte. kam Chanamel wirklich und machte ihm den Vorschlag des Kaufes. Hier giebt die LXX den Begriff גְּאֻלָּה wieder durch die Übersetzung: du bist der älteste, d. h. nächste Erbe und Berechtigte. „Das im Lande Benjamin liegt“ ist natürlich Glosse, auf ausserpalästinensische Leser berechnet. כִּדְבַר יהוה in v. 8a ist mit der LXX zu streichen als schlechte Vorwegnahme von v. 8b, ebenso fehlt in der LXX das קְנֵה־לָךְ am Schluss von v. 8a, das man jedoch gern stehen lässt: der Vetter mag gefürchtet haben, Jer werde in solchen Zeitläuften nicht kaufen wollen. *Da erkannte ich, dass es das Wort Jahwes war.* Ein interessanter Satz! Jahwe hatte zwar dem Jer vorhergesagt, dass Chanamel kommen werde, es war das ein „Wort Jahwes“ gewesen v. 6. Aber erst als der Vetter wirklich kam, erkannte Jer, dass es sich nicht um ein mehr oder weniger gleichgültiges Vorhersehen eines künftigen Vorfalls handele, sondern dass die Sache eine besondere Bedeutung habe. Manchmal mag Jer etwas vorhergeahnt haben, aber es hatte, obwohl die Ahnung von Jahwe kam, nicht den vollen Sinn eines דְּבָר, es lag kein tieferer Gedanke darin, gar ein solcher, den er in einen Prophetenspruch um-

setzen konnte und musste, oder der ihn zu einer bedeutsamen Handlung veranlasste. Jer übt Vorsicht und Kritik gegenüber den plötzlich auftauchenden Ahnungen und Einfällen; er prüft ihren Gehalt und wartet auf weitere Zeichen, die sie bestätigen. Allerdings ist zunächst nur Baruch der Bürge für diese Anschauung, aber man wird sie unbedenklich auch dem Jer zuschreiben dürfen. Baruch drückt sich übrigens nicht sehr geschickt aus, wenn er sowohl v. 6 wie v. 8 das gleiche Wort דְּבַר יי gebraucht; es standen ihm aber wohl keine besseren Termini zur Verfügung. Das Wort Jahwes in v. 6 ist ein blosses Vorherverkündigen von etwas Zukünftigem, das Wort Jahwes in v. 8 eine Offenbarung. Die LXX verbindet den letzteren wichtigen Satz mit **9**: „und ich kaufte u. s. w.“ und erzeugt so den Eindruck, als ob v. 8^b sagen wolle: ich begriff, dass es Jahwes Wille sei, ich solle das Feld kaufen. Das ist ja nicht ganz falsch, der Ankauf des Feldes gehört mit zur Vollständigkeit des Omens, aber die Hauptsache ist doch nicht der Kauf, sondern das Angebot des Kaufs, der merkwürdige Umstand, dass in einer solchen Zeit, wo der Staat vor dem Untergang und das Volk vor der Deportation steht, noch einer dem anderen, noch jemand dem Unglückspropheten selber den Vorschlag machen kann, ein Feld zu kaufen, um es der Familie zu erhalten. Nur das hatte Jahwe v. 7 dem Jer vorhergesagt, wobei er Kauf oder Nichtkauf seinem Gutdünken überliess. Eher liegt also das Wort Jahwes v. 8^b darin, dass der Vetter kommt; Jer hat begriffen, dass Jahwe nicht blos dessen Besuch vorherverkündigt, sondern ihn auch veranlasst hat; der Vetter ist ahnungslos und absichtslos ein Bote Jahwes an den Propheten. Mit Recht hat also der MT v. 8^b zu v. 8^a und nicht zu v. 9 gezogen. Aber nachdem nun Jer weiss, was Jahwe eigentlich beabsichtigt, geht er freudig auf die Sache ein und kauft das Feld (streiche nach der LXX das unnütze אֲשֶׁר בַּעֲנָתֹת). Er wägt dem Vetter das Geld zu — die Münzen sind schon älteren Datums, mögen aber nicht sehr genau gewesen sein. Ob Jer sein Geld im Gewahrsam bei sich hat oder aus seinem Hause in Jerusalem hat holen lassen, wird nicht gesagt. Er zahlt 17 Sekel, 40—50 Mark in unserem Gelde. Das ist, wenn auch die Landbesitzungen in jener Zeit durch den Krieg sehr entwertet sein werden, ein geringer Preis, das Feld ist wohl nicht gross gewesen. Der Preis ist nur siebzehnmal grösser, als nach II Reg 7 1 ff. ein Scheffel Feinmehl oder zwei Scheffel Gerstenmehl kosten; Abraham zahlt für den Acker mit der Höhle Makpela 400 Sekel (Gen 23). Dass es nur Silbersekel waren, sagt ja das הַכֶּסֶף am Schluss, wo übrigens der Artikel befremdet und nach der LXX zu streichen ist. Das vorhergehende אֶת־הַכֶּסֶף fehlt in der LXX und ist entbehrlich; die Abschreiber des hebr. Textes haben ein Interesse daran, wie es scheint, durch unnötig eingeflickte Wörter mehr Zeilen herauszuschlagen. Die Teilung der Zahl: „sieben Sekel und zehn“ mag auf der in Geldsachen nötigen Vorsicht beruhen. Der Kohortativ אֶשְׁקְלָה (zu dem Chat. Pat. s. Ges.-Kautzsch[26] § 10g) scheint, da v. 10 das Darwägen noch einmal berichtet wird, bedeuten zu sollen: (ich kaufte . . . .) und sollte darwägen 17 Sekel in Silber. Ist das richtig, so wäre das folgende אֶת־הַכֶּסֶף erst recht unnütz. **10**. Jeremia besorgt nun die juristischen Formalien des Kontrakts, die dem Leser bekannt sind und daher von Baruch nicht so deutlich

angegeben werden, als uns lieb wäre. Wörtlich heisst es: „und ich schrieb es auf ein Papier (zu dem Artikel vor סֵפֶר s. Ges.-Kautzsch[26] § 126s) und siegelte", d. h. nach v. 11: versiegelte das vorher zusammengerollte und verschnürte Blatt, vgl. Jes 8 16, „und zog Zeugen zu." Die Zeugen sind vielleicht nicht erst bei oder nach der Versiegelung zugezogen, sondern haben ihre Namen unter den Kontrakt gesetzt vgl. v. 12, aber es ist wahrscheinlich, dass sie auch bei der Versiegelung zugegen sein und auch diese bescheinigen mussten. Denn diese Versiegelung geschah, da der Kontrakt in Jeremias Hand bleibt, offenbar zu dem Zweck, später bei etwaigen Streitigkeiten nachweisen zu können, dass der Kontrakt nicht durch Jer nachträglich gefälscht sei; er konnte aber gefälscht werden, wenn er offen blieb, ja selbst, wenn die Zusiegelung nur privatim geschah. Wären Streitigkeiten entstanden, so hätten die Zeugen bezeugen müssen, dass Verschnürung und Siegel noch in dem anfänglichen Zustande seien. In **11** sind die Wörter הַמְּצָוָה וְהַחֻקִּים, die in der LXX fehlen und von denen wenigstens das erste keinen rechten Sinn giebt (das Geheiss der Übergabe? das zweite Wort könnte zur Not die Stipulationen des Kontrakts bezeichnen), wahrscheinlich nur eine entstellte Wiederholung der vorhergehenden Wörter המקנה החתום. Im MT steht am Schluss noch וְאֶת־הַגָּלוּי. Dass dies zu streichen ist, geht nicht blos aus der LXX, sondern auch aus dem Umstand hervor, dass Jer **12** das Dokument dem Baruch übergiebt, um es in einem irdenen Topf aufzubewahren. Es ist doch klar, dass ein „offenes" Dokument nicht dazu da ist, in Jeremias privatem Archiv aufbewahrt zu werden, sondern bestimmt ist für alle, „die diesen Brief lesen oder lesen hören", für die Öffentlichkeit. In v. 12 ist אֶת־סֵפֶר הַמִּקְנָה, das in der LXX fehlt, unnötig wiederholt, vermutlich wegen des Eindringens von ואת־הגלוי in v. 11; höchstens könnte man הַסֵּפֶר beibehalten, dessen Artikel ohnehin den Zusatz המקנה verdächtig macht. Jer giebt den versiegelten Kaufbrief dem Baruch, der im jetzigen Jeremiabuch hier zum erstenmal genannt und daher mit vollem Namen aufgeführt wird (bemerke die verkürzten Namen), und zwar wieder vor den Zeugen, zugleich vor sämtlichen anwesenden Juden. Das ist vielleicht schon nicht mehr eine blos juristische, sondern schon eine prophetische Handlung vgl. v. 13 f. Baruch ist wohl keine amtliche Persönlichkeit, etwa ein Notar, sondern ein jüngerer Freund des Propheten, seinem ursprünglichen Beruf nach vielleicht ein Schreiber und Schreiblehrer, der Manuskripte kalligraphisch abzuschreiben versteht (Cap. 36) und Jeremias Bibliothek und Archiv (eine Bibliothek in Töpfen) verwaltet. Vor דדי ist nach der LXX ein בֶּן־ ausgefallen vgl. v. 8 9, ferner ein וְ vor לְעֵינָי v. 12[b]. כְּתָב mit בְּ bedeutet: mitschreiben an etwas; die Zeugen mögen vor ihrer Namensunterschrift den Inhalt des Protokolls mit einigen Worten angegeben haben. **13. 14.** Jer beauftragt Baruch, den Kaufbrief in ein irdenes Gefäss zu legen. In v. 14[a] fehlt der LXX zunächst das אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל, sodann הָאֵלֶּה אֶת־הַסְּפָרִים, ferner וְאֶת־הֶחָתוּם, endlich das zweite הַזֶּה; ferner liest sie וּנְתַתָּה (ohne Suffix), sowie יַעֲמֹד. Wenn man diesen ihren Text unbefangen betrachtet, so sieht man, dass sie nur von einem einzigen Dokument spricht, obgleich sie in v. 14 auch das וְאֵת סֵפֶר הַגָּלוּי des MT übersetzt, letzteres übrigens in ungenauer Weise: „das vorgelesene Büchlein".

Es ist recht wohl möglich, dass τὸ βιβλ. τὸ ἀνεγν. erst nachträglich nach dem MT in die LXX eingesetzt ist; aber auch wenn es ursprünglich ist, spricht die LXX nur von Einem Dokument. Andererseits verrät sich im MT das וְאֵת הֶחָתוּם durch sein וְ als Randglosse und beweist das הַזֶּה hinter „Kaufbrief", dass es sich eigentlich auch im hebr. Text nur um Ein Dokument handelt und dass das ספר הגלוי (hinter dem das הַזֶּה nach der LXX zu streichen ist) nur so mitläuft. Was mag dieser Ausdruck eigentlich bedeuten? Wenn der MT richtig ist, so ist zu übersetzen: „Büchlein des Bekanntgemachten" (oder dessen, was bekannt zu machen ist); das הַגָּלוּי wäre „Bekanntmachung", Publicandum. Dass die Bekanntmachung nicht zu den beim Kaufkontrakt selber nötigen Dingen gehört, zeigt v. 10. Ich vermute, dass dies Publicandum nur dazu diente, entweder die Öffentlichkeit von dem vollzogenen Besitzwechsel in Kenntnis zu setzen (um einen zweiten Verkauf oder eine Verpfändung von seiten des Verkäufers zu verhüten) oder auch dazu, vom Käufer bei der Übernahme des Grundstückes produciert zu werden, etwa vor den Grundnachbarn oder den Ältesten der Familie und der Dorfschaft; es ersparte dem Käufer das Vorzeigen des versiegelten Kontraktes. Hat nun nicht, was wohl denkbar ist, ein selbstgefälliger Abschreiber dies Anzeigeblatt in den Text gesetzt, um seine Kenntnis der Usancen zu zeigen, hat Jer es wirklich dem Baruch mitgegeben, um es mit dem Dokument zu versorgen, so kann dies nur den Grund gehabt haben, dass Jer unter den obwaltenden Umständen noch nicht in der Lage war, seinen Besitz anzutreten. Auch wir kennen neben den eigentlichen Kauf-, Ehe- und sonstigen Verträgen öffentliche Anzeigen, Aufgebote u. dgl., die bewirken sollen, dass diejenigen, die einen Anspruch oder eine Einsprache zu haben vermeinen, es bei Zeiten thun „und hernach schweigen", Formalien, die unter Umständen unterlassen oder aufgeschoben werden können und nicht die Kontrahenten, sondern nur dritte Personen angehen. Baruch soll das Dokument in ein irdenes Gefäss legen, damit „es sich lange Zeit erhält", damit die Würmer nicht darüber kommen; aber vielleicht gab es zu Jeremias Zeit noch keine Schränke für Bücher und Papiere; auch kann ein irdener Topf im Notfall vergraben werden. Die „lange Zeit" hat mit der Dauer des Exils nichts zu thun; das Dokument hat die Bedeutung einer Weissagung „für einen späteren Tag", eines „Zeugnisses für immer" Jes 30 8. **15.** Die Aufbewahrung wäre nicht nötig, wenn das ganze Volk zu Grunde gehen soll. Aber die Anregung des Kaufs durch Jahwe selber am Vorabend des grossen Zusammenbruchs gilt dem Propheten als Beweis, dass auch künftig „wieder Häuser, Felder und Weinberge gekauft werden sollen in diesem Lande". Dass dies die wirkliche Meinung Jeremias gewesen ist, leidet keinen Zweifel. Wie er sich die Abwicklung der Dinge gedacht hat, können wir im Einzelnen nicht wissen; wahrscheinlich ist aber, dass er vorhergesehen hat, es werde auch nach einer zweiten Deportation und dem Untergang des Staates ein Teil des Volkes im Lande verbleiben und sich allmählich wieder emporarbeiten; das letztere wünscht er ja auch den Deportierten 29 5, vgl. ausserdem das Gedicht 31 5. Er drückt sich hier ebenso schlicht und nüchtern aus, wie in Cap. 29, das charakterisiert mindestens die Darstellungsweise des Baruch, der keine langen

Reden bietet, entspricht aber wohl auch dem wirklichen Wesen Jeremias. Auch der Gottesname ist im MT nur durch die Abschreiber so weitläufig geworden, die LXX hat blos Jahwe.

Für uns ist interessant zu beobachten, wie der Prophet es macht, um hinter Jahwes Absichten zu kommen, wenn er nicht, wie z. B. in Cap. 4, direkte Zukunftsgesichte erhält. Er beachtet und sammelt alle Zeichen, die in den Begebenheiten selbst des Alltagslebens liegen, er sieht in ihnen Winke Jahwes, Vorbedeutungen, aus denen er berechtigt ist, Schlüsse zu ziehen und sie als Wort Jahwes anderen mitzuteilen. Jahwe schickt den Vetter mit dem Kaufantrag, folglich will Jahwe, dass man noch kaufen und verkaufen, dass der gewöhnliche Mann sein bisheriges Dasein trotz dem Untergang des Staates weiterführen soll.

Sodann ist, hier wie in Cap. 29, beachtenswert, dass Jer die geistige Kraft und Nüchternheit besitzt, angesichts der furchtbaren Katastrophe die Arbeit und bürgerliche Existenz des Einzelnen im Auge zu behalten und darin die Grundlage für ein Fortbestehen des Volkes zu erkennen. Er schwärmt nicht von einem heiligen Samen, weissagt nicht von einer Errettung der Frommen, verheisst keine Zukunftswunder, keine glorreiche Restitution des auserwählten Volkes und gar dessen Weltherrschaft, er empfiehlt, Häuser zu bauen und Weinberge zu pflanzen. Er hat zwar noch keine Formel für jene objektive Ethik, die in der Arbeit, in der bürgerlichen Sorge für die Existenz und für die Familie liegt, aber er kennt den sittlichen Wert der Arbeit und der Sorge, und er schätzt diese sittlichen Werte höher als die ihm wohlbekannten Ideale jener geistigen Führer des Volkes, die die Thora und den Kultus, die Heiligkeitsregeln und die Tempelgefässe für die wichtigsten Angelegenheiten des Volkes halten. Während sie grosse Politik treiben und den Staat in die gefährlichsten Abenteuer stürzen, fängt er göttliche Winke auf für den Bauern und Bürger; die trösten ihn bei dem Zusammenbruch des Staates und dem Verlust der Freiheit, die machen ihn zu einem ernsten, aber gefassten Mann, der in der allgemeinen Fieberhitze der Patrioten, in dem fanatischen Delirium der Thorapropheten den kühlen Verstand behält und der, obgleich ihm „die Augen zerfliessen in Thränen“ und „seine Wunde unheilbar ist“ wegen der „Zerschmetterung seines Volkes“, allein Rat weiss für die Zukunft.

32 16–44 folgt nun ein langes Gebet Jeremias v. 16–25, der über den Inhalt seiner eigenen Worte (v. 15) verwundert ist und von Jahwe wissen möchte, wie es möglich war, dass Jahwe ihm unter den gegenwärtigen Umständen ein Feld zu kaufen befahl. Der Verf. des Gebets übersieht ganz, dass Jahwe dem Jer den Kauf selber gar nicht geboten hat, und versteht erst recht nicht, wie Jer zu der tröstenden Aussicht v. 15 gekommen ist; er meint eben, dass ein Prophet ein Automat ist, ein Instrument, das Gott dirigiert, und nichts Eigenes dazu thut. Auf Jeremias Anfrage giebt Jahwe eine lange Antwort v. 26–44, die wieder nichts enthält, was Jer nicht schon weiss. Sie ist deutlich genug nur für die späteren Leser berechnet, die ebenso wenig historischen Sinn und ein Verständnis für die alten Propheten hatten, wie die Autoren selber. Wir haben hier wieder eine Probe der erbaulichen Prophetenliteratur, die in erster Linie für das Bedürfnis der frommen Unterhaltung sorgen und daneben noch die eine und andere Lehre erteilen will und die alte Geschichte nur als Text und Anhalt benutzt; wir kennen ja solche Literatur auch unter uns. Warum das Gebet ganz oder zum Teil unecht, v. 26ff. dagegen mehr oder weniger echt sein soll, ist mir unverständlich. Es ist überall derselbe Geist und derselbe Stil, auch dieselbe Übereinstimmung mit den übrigen Erzeugnissen der Ergänzer. Der Verf. hatte an dem kurzen Wort v. 15 nicht genug, er hat überhaupt die Geschichte v. 6–15 nur mitgeteilt, um diese lange Predigt bringen zu können, zu der das Gebet ebenso gut gehört, wie Jahwes Rede; wenn das nicht seine Absicht gewesen wäre, so hätte er ja die Geschichte v. 6ff. an ihrem ursprünglichen Platz belassen. Die langen Gebete sind bei den Späteren sehr beliebt; bevor man von autoritativer Seite bestimmte Gebete für die Gottesdienste und den täglichen Gebrauch komponierte und vorschrieb, haben die Autoren der Erbauungsliteratur an Gebeten der alten Gottesmänner und Frommen,

Salomo, Jeremia, Esra, Daniel u. s. w. zu lehren versucht, wie ein wohlunterrichteter frommer Jude zu beten hat. Zum Teil erklärt sich daraus die grosse Länge dieser Gebete: man suchte sich dabei möglichst die ganze Glaubenslehre des Judentums zu vergegenwärtigen. Solche fertigen Gebete sind die richtigen Laienerzeugnisse, eines der hervorragendsten Mittel, den Schein der Religion auch da festzuhalten, wo ein selbständiges Leben fehlt, daher bei den Lenkern und Freunden der Kirchen sehr beliebt.

32 16–25, das Gebet. Der Verf. scheint sich **16** nach Baruchs Entfernung Jer als einsam zurückgeblieben vorzustellen, obwohl er natürlich im Wachthofe nicht allein war. הִתְפַּלֵּל bedeutet in späterer Zeit nicht blos fürbitten, sondern allgemein beten. Jer beginnt **17** wie 1 6 4 10 mit „Ach, Herr Jahwe“, weil er über etwas Auskunft begehrt, was ihm Schwierigkeiten macht. Jahwe kann diese beseitigen, denn er ist der Schöpfer Himmels und der Erde. Der Grund ist durchschlagend, aber ein wenig allgemein; der Verf. fängt wie Neh 9 6 ab ovo an vgl. 27 5. Für הַנְּטוּיָה hat die LXX הָרָמָה וְהַנִּשָּׂאָה; die Abschreiber haben sich das Recht genommen, solche Wendungen (wie auch die Gottesnamen) nach ihrem Gutdünken zu variieren. In v. 17b lässt der MT Jer sagen: für dich ist nichts zu wunderbar, die LXX: dir ist nichts verborgen; in v. 27 dieselbe Abweichung; der Satz im MT ist eigentlich besser, muss aber darum nicht ursprünglich sein. Sodann **18** die Hinweisung auf Gottes Regiment, das das Gute belohnt, das Böse bestraft, aus dem Dekalog Ex 20 5 6 u. s. w.; auch Dan 9 4 steht ein solches Bekenntnis an der Spitze des Gebets. V. 18b nach Dtn 10 17; der Schluss: „Jahwe der Heere genannt“ (31 35 10 15) fehlt in der LXX bis auf das zu v. 19 gezogene Jahwe. In den Busenbausch schüttet man jemandem Korn u. dgl., das man ihm schenken will (Rt 3 15) oder das er verdient hat. In **19** fehlen der LXX פְּקֻחוֹת, כָּל־ und die beiden Wörter am Schluss, die im MT aus 17 10 zugesetzt sein mögen. עליליה ist wohl nur Schreibfehler für עֲלִילָה. Sämtliche Phrasen dieses Verses kommen unendlich oft bei den Dichtern vor. Nach den allgemeinen Katechismuswahrheiten geht der Verf. **20** zu den wichtigsten Begebenheiten der Geschichte über, zunächst zu den vielen Zeichen und Wundern, die Jahwe gethan hat „von Ägypterland an bis heute, sowohl in Israel wie unter den Menschen“ und durch die er sich den Namen gemacht hat, den er heute besitzt. V. 20a hat Ähnlichkeit mit Neh 9 10a, und vielleicht wurden dadurch die Abschreiber verführt, בְּאֶרֶץ statt מֵאֶ֫ zu schreiben, das ja doch durch das folgende „bis heute“ deutlich vorausgesetzt wird vgl. 11 7; v. 20b = Neh 9 10b. Ähnliche Wendungen sind üblich in den Liturgien der späteren Zeit vgl. Ps 135 136. Der Verf. teilt die Menschheit ein in Israeliten und „Menschen“; die ersteren sind wohl eine höhere Art von Menschen. **21**. Nun wird das Thema v. 20 ausgeführt. Also zuerst die Erlösung aus Ägypten. Der Vers ist fast wörtlich aus Dtn 11 25 genommen; der „grosse Schrecken“ befiel natürlich die Nichtisraeliten. **22**. Dann die Einnahme des gelobten Landes vgl. 11 5. **23**. Endlich die Hauptsache: der Ungehorsam der Väter. Die auffällige, obwohl auch in den Psalmen vorkommende Orthographie von תּוֹרוֹתֶךָ (ohne י) veranlasst das Qre, den Sing. zu schreiben. „Nichts von dem, was du ihnen gebotest (צִוָּה mit dem Dativ statt Accus.!) zu thun, thaten sie“, die gewöhnliche Übertreibung der predigenden Ergänzer, die die Ursache des Exils in dem Abfall vom Gesetz

erblicken. קָרָא = קָרָה. „Dies Unheil“ ist nach **24** die Belagerung und bevorstehende Eroberung Jerusalems durch die Chaldäer. „Die Aufschüttungen sind gekommen bis zur Stadt“, die hohen Dämme, die die Belagerer senkrecht auf die Stadtmauern zu aufschütten, um dadurch die Erstürmung der hohen Mauern zu ermöglichen, haben bereits die Stadt erreicht, der Sturm steht bevor, „und die Stadt wird in die Hand der Chaldäer gegeben werden ... von wegen des Schwertes, des Hungers und der Pest“ (letztere fehlt wie gewöhnlich in der LXX) — der Ausdruck ist nichts weniger als glücklich, aber wie hätte der Ergänzer das geliebte מִפָּנַי u. s. w. vergessen können! Ob die hier geschilderte Situation dem 10. Jahr Zedekias v. 1 entspricht, ist sehr fraglich, da die Stadt sich bis ins 11. Jahr hielt, ganz abgesehen davon, dass während des Besuchs Chanamels die Stadt wahrscheinlich überhaupt nicht belagert wurde. Das Schlusssätzchen: „du siehst es ja“ fehlt in der LXX, sei es aus Versehen, sei es, weil es einem Abschreiber oder dem Übersetzer zu naiv erschien. **25**. „Und da sagst du zu mir: kaufe das Feld .... wo doch die Stadt gegeben ist u. s. w.“ Dass Jahwe das eigentlich nicht gesagt hat, ist schon bemerkt; diejenigen Prediger, die sich ihr Wort Gottes, über das sie predigen, gar nicht recht ansehen, haben also Vorgänger von ehrwürdigem Alter, biblische! Für וְהָעֵד עֵדִים hat die LXX: וָאֶכְתֹּב בַּסֵּפֶר וָאָעֵד עֵדִים, das wohl ursprünglich ist: ich musste alle diese Dinge verrichten, obwohl die Stadt demnächst erstürmt wird? Bemerkenswert ist immerhin, dass der MT einmal abkürzt. Der eigentliche Gegenstand des Gebets wird in zwei Versen abgemacht, die Einleitung, die fast nichts damit zu thun hat, umfasst sieben Verse, dafür passt sie so ziemlich für jedes Gebet, das ein Jude sprechen will.

32 26–44, Jahwes Antwort. Sie giebt die gewünschte Aufklärung in Worten, die Jer sämtlich schon gesprochen hat! Der beste Beweis dafür, dass der Verf. gar nicht daran denkt, Geschichte zu schreiben: Frage und Antwort sind blosse Einkleidung, das Ganze ein erbaulicher Roman, und wahrscheinlich haben selbst die kritiklosesten Leser seiner Zeit, sicher aber seine sämtlichen Genossen in der Schriftstellerei genau gewusst, wie solche Offenbarungen entstehen. In **26** ist אֶל־יִרְמְיָהוּ wohl aus vermeintlichem ' אל hervorgegangen, das aber als אֵלַי gemeint war, vgl. die LXX. Jahwe wiederholt **27** zunächst in Kürze, was Jer eben vorher (v. 17) gesagt hat. Die eigentliche Auseinandersetzung beginnt **28** mit „darum so spricht Jahwe“!! Aber wenn sich die Ergänzer bei solchen Worten etwas Ernsthaftes hätten denken sollen, so hätten sie ja gar nicht schreiben dürfen. Die LXX hat weder die Chaldäer, noch den Nebukadrezar. Sie liest ausserdem für הִנְנִי נֹתֵן אֶת־ nachdrucksvoller הִנָּתוֹן תִּנָּתֵן: gewiss wird die Stadt übergeben werden; die Version des MT passt auch deswegen nicht sonderlich, weil hier Jahwe doch keine neue Eröffnung macht, sondern nur Jeremias Bemerkung v. 25b bestätigen will. Bei diesem einen Vers sollte es doch der Verf. bewenden lassen und gleich das bringen, was v. 36 folgt. Statt dessen wiederholt Jahwe ausführlich Jeremias frühere Reden. In **29** ist die Wiederholung von הָעִיר הַזֹּאת sonderbar und dieses das zweite Mal wohl nur aus einem versehentlich zweimal geschriebenen הַצִּיתוּהָ hervorgegangen. Den Vorwurf v. 29b haben wir schon 7 18 19 und besonders 19 13 gelesen.

30. Überhaupt haben die Nordisraeliten (wozu werden die hier erwähnt?) und die Judäer nur das Böse gethan „von ihrer Jugend an"; dieser Ausdruck, der eigentlich nur von den Einzelnen gebraucht sein sollte 2 24, wird wie 2 25 auf das Volk übertragen. V. 30b dürfen wir streichen, da er in der LXX fehlt; innere Gründe für die Streichung giebt es allerdings bei einem solchen Stil nicht. **31**. Jerusalem, von dem die Ergänzer immer am Liebsten reden, hat seit seiner Entstehung nur zu Jahwes Zorn (עַל statt לְ) bestanden. Der Autor hat ein anderes Urteil über das alte Jerusalem als Jesaia (Jes 1 21 ff.), stimmt aber mit Hesekiel überein (Hes 16 2 ff.). לְהַסִירָהּ, der Zweck für die Folge wie bei לְמַעַן v. 29. In **32** dient die erste Hälfte nur dazu, die beliebte Aufzählung der Könige, Fürsten u. s. w. anzuknüpfen, die wir seit 1 18 so oft gelesen haben. Ebenso ist **33** ganz aus unendlich oft wiederholten Phrasen zusammengesetzt; zu v. 33a vgl. 2 27 18 17 (jeremian. Stellen), zu v. 33b z. B. 7 25 f. Das erste וְלַמֵּד (inf. abs.) soll das Verb. fin. ersetzen (vgl. zu 7 18b): und man lehrte sie zwar, von frühmorgens an lehrend, aber u. s. w. **34** ist fast identisch mit 7 30b. **35** mit 7 31 vgl. 19 5, nur dass unsere Stelle etwas genauer sein will: die „Höhen" im Thal Benhinnom sind dem Baal gebaut, die Kinder dem Melek verbrannt; auch ist der Schluss ausführlicher geworden durch den unbehilflichen Zusatz: „zu thun", d. h. dass man thun sollte „diesen Greuel, um Juda sündigen zu machen" (הַחַטִּיא phonetisch geschrieben für הַחֲטִיא). Die Stelle ist jünger als 7 30 f.: dass Jahwe jene Opfer nicht geboten habe, konnte nur gesagt werden, wenn sie ihm gebracht wurden, nicht wenn sie „dem Baal" oder genauer: dem מֹלֶךְ (nach Analogie von בֹּשֶׁת aus מָלֶךְ verdreht) galten vgl. zu 7 30 f. und 19 5. Zu הַעֲבִיר ist בָּאֵשׁ zu ergänzen vgl. Dtn 18 10 und besonders II Reg 23 10, aus welcher Stelle der Melek stammt. Was das הַעֲבִיר in dieser Formel eigentlich besagt, ist nicht ganz klar; bedeutet es: die Kinder durch das Feuer dem Melek hinüberschicken? und sind die Kinder dabei Sühnopfer, deren Tod das Leben der Eltern schützt, oder sollen sie zu schützenden Genien werden? handelt es sich um die sinnlich mystische Deutung des Gedankens, dass ein gewisser Prozentsatz der Geburten, ursprünglich die Erstgebornen, der Gottheit gehören sollten? Sicher ist nur, dass dieser Kult aus der Fremde importiert, wenn auch in Israel nicht ganz unbekannt war. Der Melek ist eine der vielen Gottheiten, die zu dem Sammelbegriff Baal gehören und von den jüngeren Autoren als Abgötter angesehen werden. In der vorexilischen Zeit hat es sich damit vermutlich etwas anders verhalten: man hat zwar die lokalen Baale nicht mit Jahwe identificiert, die aus der Fremde importierten noch weniger, als die autochthonen, aber man hat sie doch wohl mit Jahwe in eine gewisse geheimnisvolle Verbindung gebracht und sie als sein Panim betrachtet; so könnte auch der Melek im Benhinnomthal als eine besondere Erscheinungsform Jahwes angesehen worden sein, als eine von denen, die für die Juden die unheimliche Seite der Gottheit repräsentierten, als der Jahwe, der im Feuer daheim ist, im Feuer der Gestirne, des Blitzes, der Krankheit. **36**. Jetzt erst kommt der Verf. zu seinem eigentlichen Hauptsatz. Er greift mit seinem לָכֵן (das übrigens in der LXX fehlt) auf das לָכֵן v. 28 zurück. אַתֶּם אֹמְרִים ist von der LXX in den Sing. umgesetzt

(aber s. 33 10); der Plural besagt: ihr Menschen seht nichts als den Untergang, der ja auch wirklich eintreten wird, aber Jahwe hat weitergehende Gedanken. In v. 36b lies עַל statt אֶל. Als ob „diese Stadt“ das ganze Volk bedeutete, wird **37** fortgefahren: ich sammele sie, die Juden, aus allen Ländern u. s. w. Im Übrigen erinnert v. 35a an 21 5, der ganze Vers an 23 3, der folgende Vers **38** an 24 7 30 22 31 1 vgl. 7 23, ferner **39** an 24 7 31 33. Die LXX hat in v. 39a אַחֵר für die beiden אֶחָד; was richtig ist, kann man nicht wissen, doch ist der MT mit seinem „einmütig“ gehaltvoller und die LXX möglicher Weise durch Hes 36 26 beeinflusst (die Pesch. hat auch noch רוּחַ für דֶּרֶךְ). לְיִרְאָה (Inf., s. Ges.-Kautzsch[26] § 45 d) und לְטוֹב sind Lieblingsphrasen der Deuteronomiker. **40** sagt ziemlich dasselbe was 31 31 ff.: es entsteht ein neuer Bund, der nicht gebrochen wird wie der erste, sondern ewig ist, da Jahwe selbst verhütet, dass die Juden von ihm weichen. In v. 40a ist die zweite Hälfte wohl Explikation des Wortes Bund: dass ich nicht hinter ihnen weggehen werde, ihnen wohlzuthun. Die LXX liest אָשִׁיב und lässt die beiden letzten Wörter weg: den ich nicht rückgängig machen werde nach ihnen. Ich streiche die beiden letzten Worte nach der LXX, da sie in v. 41 wiederkehren, halte aber im Übrigen am MT fest; zu dem „hinter ihnen“ vgl. Jes 30 21: Jahwe geht als Lehrer hinter dem Volke her, um ihm den richtigen Weg zu weisen. Von **41** ist die erste Hälfte der Stelle Dtn 28 63 vgl. Jes 65 19 nachgebildet; die LXX liest שָׂשְׂתִּי für שָׂשׂוֹתִי. Bei dem נָטַע v. 41b denkt man zurück an 31 27 28 24 6. Der Schluss wirkt merkwürdig: hat Jahwe es bei dem ersten Bunde an Treue und Herzenswärme fehlen lassen? Es kommt so heraus, als ob der bisherige Misserfolg zur Hälfte Jahwen zur Last zu legen sei. Natürlich würde der Verf. bestreiten, dass dies seine Meinung sei; er ist nur ein zu schlechter Denker, um diese Schwäche seiner Darstellung zu bemerken, oder ein zu schlechter Stilist, um sie zu verhüten. Um abzuschliessen, welche Absicht **42** deutlich kundgegeben wird, kehrt der Verf. **43** zu dem Thema zurück, das ihn zu seiner Komposition veranlasst hat. Im Anfang ist nach der LXX vgl. v. 44 mit Giesebrecht zu lesen וְנָקְנוּ עוֹד שָׂדוֹת, das אֲשֶׁר bezieht sich auf הָאָרֶץ. **44**. Zu den Inff. abs., die das Verb. fin. fortsetzen, s. Ges.-Kautzsch[26] § 113 z. Die Landesteile werden aufgezählt wie 17 26 33 13; das וְ hinter יְהוּדָה ist wohl zu streichen s. zu 17 26.

Cap. 33 (LXX: Cap. 40)

besteht aus einem älteren Stück v. 1–13 und einem jüngeren Zusatz v. 14–26. Der letztere ist sogar noch jünger als die LXX, die ihn gewiss nicht mit Absicht ausgelassen hat, ist wenigstens zu der Zeit, als die LXX entstand, nicht in allen Handschriften vorhanden gewesen; er berührt sich aufs Engste mit den jüngsten Nachträgen zu Cap. 30 f. (mit 31 34–40). Der erste Abschnitt v. 1–13 aber zeigt schon durch das שֵׁנִית v. 1, dass er ein Nachtrag zu Cap. 32 ist, vielleicht von derselben Hand, die Cap. 32 bearbeitet hat. Beide Abschnitte enthalten tröstliche Weissagungen über Judas und Israels Zukunft, der zweite noch speciell messianische. Im ersten Abschnitt

33 1–13 giebt uns der von unersättlicher Schreiblust ergriffene Autor zunächst eine kurze Einleitung mit einigen pathetischen Gottesworten,

33 1–3, die die abermalige Behandlung des 32 36 ff. ausgeführten Themas rechtfertigen soll. Es sei **1** in der Zeit, als Jer im Wachthof eingeschlossen

war, zum zweiten Mal (vgl. 1 13) das Wort Jahwes zu ihm gekommen und habe ihm **2 3** gesagt, er solle nur beten, so werde er neue wunderbare Dinge zu wissen bekommen. Diese beiden Verse sind von vielen Kritikern für „unecht" erklärt. Sie aus dem Text zu entfernen ist man nur dann berechtigt, wenn man nachweisen kann, dass v. 1 4ff. direkt oder indirekt von Jer herrühren, der allerdings den Deuterojesaia nicht nachahmen kann, wie v. 2f. geschieht. Dieser Nachweis wäre gleichbedeutend mit dem anderen, dass Jer überhaupt direkt oder indirekt für alle prosaischen Stücke verantwortlich sei, die sich jetzt zwischen seine Gedichte drängen oder dem Buch Baruchs angehängt sind, dass er abwechselnd Gedichte von grösster Originalität im Stil und Inhalt verfasst und prosaische Capitel geschrieben oder angeregt habe, die keine Spur von Geist und schriftstellerischer Begabung zeigen und zu einem grossen Teil beweisen, dass ihr Verf. den Verf. der Gedichte gar nicht verstanden, die Zustände zur Zeit Jeremias nicht recht gekannt, dagegen exilische und nachexilische Schriftsteller halb auswendig gewusst hat. Wer alle diese Stücke dem Jer oder dem unglücklichen Baruch zuschreibt, der sollte doch an einer solchen Kleinigkeit, wie die deuterojesaianische Farbe von v. 2f. ist, keinen Anstoss nehmen. Sachlich lässt sich gegen v. 2 f. nichts Stichhaltiges vorbringen. Jahwe führt sich v. 2 mit pomphaften Epitheta, die den Ausführungen 32 17ff. entsprechen, ein. Er nennt sich im MT „den, der es thut"; aber das zweite יהוה ist sonderbar, wahrscheinlich ist es versehentlich wiederholt und hat das wahre Objekt von עֹשֶׂה verdrängt; lies nach der LXX mit Rothstein und Cornill עֹשֶׂה אָרֶץ nach Jes 45 18 vgl. Jer 32 17 27. Jahwe, der die Erde schuf und feststellte (vgl. 10 12), fordert v. 3 Jer auf, zu beten, so wird er die wunderbarsten Dinge erfahren. Die Stelle zeigt, dass in 32 16 das Mittel, das Gebet als ein Vehikel zu neuen göttlichen Offenbarungen zu benutzen, nicht von ungefähr, sondern mit Bewusstsein angewandt ist, und macht uns damit auf die innere Verwandtschaft aufmerksam, die zwischen den Ergänzern und den Verff. der Pseudepigrapha existiert. Letztere bedienen sich dieses Mittels besonders da, wo sie über specielle Einzelheiten Auskunft geben und nun dem Leser glaubhaft machen wollen, dass sie dazu im Stande sind. Es wird erlaubt sein anzunehmen, dass unser Autor jenen Apokalyptikern, mit deren Technik er vertraut ist, auch zeitlich nicht ferne steht, ist doch seine Arbeit im Grunde auch pseudepigraphischer Natur. V. 3^b ist deutlich aus Jes 48 6^b geschöpft; nach dieser Stelle wird man mit Ewald besser נְצָרוֹת für בְּצָרוֹת lesen, das sonst nur von „unzugänglichen" Mauern, Städten u. dgl. gebraucht wird und viel weniger passt als נִצְרוֹת: das, was von Jahwe bisher gehütet, verborgen gehalten war, was Jer bisher nicht wusste (לֹא יָדַעְתָּם ist Relativsatz). Dass der Satz zum Zusammenhang nicht passe, weil unser Abschnitt nichts wesentlich Neues zum Vorigen hinzufüge, ist eine unüberlegte Behauptung. Brachte denn 32 16-44 etwas wesentlich Neues? und dennoch sollte es dem Jer eine Auskunft geben, die ein ihm sonst unlösbares Rätsel löste. In Cap. 32 wird dem Jer von Jahwe etwas, was er selber in früheren Capp. schon so und so oft ausgeführt hat, als etwas Neues geoffenbart, genau dasselbe geschieht hier; wer sich dort darein fügt, sollte doch nicht hier plötzlich kritisch werden.

33 4–9 bildet den ersten Abschnitt der Offenbarung. Das „denn“ **4** gehört logisch zu der Zukunftseröffnung v. 6 ff.; vorher wird, gerade so wie hinter dem לָכֵן 32 28, eine Bemerkung über den gegenwärtigen Zustand eingeschoben, die dem Kontrast dient und das „Grosse“, von dem v. 3 sprach, in die rechte Beleuchtung rücken soll. Die LXX leitet wieder mit blossem Jahwe ein. Jahwe spricht „über die Häuser dieser Stadt und die Häuser der Könige von Juda“ (zu dem Plur. vgl. zu 17 20; die LXX hat den Sing.) — was nun folgt, ist unverständlich. Im MT wörtlich: die niedergerissen (oder niederzureissen) sind zu den Aufschüttungen hin und zum Schwert hin, **5** kommend zu kämpfen mit den Chaldäern und sie zu füllen u. s. w. Die LXX hat in v. 4 5^a fast denselben Wortlaut, nur liest sie statt הַחֲרֶב das Wort הַחֵל (oder einen Plur. davon?), lässt v. 5^a בָּאִים fort, hat sodann אֶל־הַכַּשְׂדִּים und וּלְמַלְאָה; in v. 5^b lässt sie das zweite אֲשֶׁר weg und liest מֵהֶם statt מֵהָעִיר הַזֹּאת. Ich halte dafür, dass das הַחֵל der LXX richtig ist und dass die folgenden Konsonanten im MT בְּבֹאָם auszusprechen sind: „die niedergerissen wurden für die Aufschüttungen und die Vormauer, als sie kamen, um mit den Chaldäern zu streiten“: eine Anzahl Häuser wurde abgebrochen, um Material für Schanzen und Vormauer zu liefern, als man der Belagerung entgegensah; בּוֹא steht wie oft im Deuteronomium in dem Sinn: daran gehen, mit etwas beginnen. Die Stelle erinnert stark an das Einschiebsel Jes 22 9^b–11^a, wo es v. 10 heisst, man habe bei der durch Sanherib angedrohten Belagerung die Häuser Jerusalems niedergerissen, um die Mauern zu verstärken. Aber grade so wie jene Stelle muss auch hier der Komplex von אֶל־הַסֹּלְלוֹת bis כַּשְׂדִּים ein Einsatz sein, der das Wort הַנִּתָּצִים erklären soll; der Glossator nahm Anstoss daran, dass das letztere Wort die Häuser als schon niedergerissen bezeichnete, obwohl die Stadt noch nicht zerstört war, und suchte die Niederreissung auf andere Weise zu erklären. אֵת wie sonst עִם. Für לְמַלֹּאת ist dem הַנִּתָּצִים entsprechend הַמְּלֵאִים zu lesen. Demnach lautet der ursprüngliche Text: *So spricht Jahwe über die Häuser . . . ., die niedergerissen werden und voll sein sollen von Leichen der Menschen, die ich schlug in meinem Zorn und Grimm und vor denen* (nach der LXX) *ich mein Angesicht verbarg,* deren ich mich nicht erbarmte, *wegen aller ihrer Bosheit.* Mit den Häusern, nämlich denen, auf deren Dächern Götzendienst getrieben wurde 19 13, gehen deren götzendienerische Bewohner zu Grunde, die übrigen werden verschont; die Vorstellung ist dieselbe wie Hes 9 Apk 7 3 ff., wo die frommgebliebenen Menschen durch ein besonderes Zeichen an der Stirn vor der Vernichtung geschützt werden. In v. 6^b ist nach der LXX מֵהֶם zu lesen. **6.** לָהּ bezieht sich auf die Stadt. Herstellung und Ausbesserung zerstörter Bauwerke wird ganz gewöhnlich als „Heilung“ bezeichnet. Das in die LXX erst nachträglich eingesetzte וּרְפָאתִם ist wohl zu streichen. Der Satz spielt auf 14 19 an. In v. 6^b ist עֶתֶרֶת ein unbekanntes Wort; die LXX liest עָתַדְתִּי: ich schreibe עֲתֻדֹת nach Jes 10 13. Ausserdem ist nach 14 13 wohl שְׁלוֹם אֱמֶת zu schreiben, obwohl man zur Not mit dem jetzigen Text auskäme: *und ich werde ihnen enthüllen Schätze beständigen Wohlstandes* vgl. Jes 33 6. Der Reichtum wird im AT gern als etwas Verborgenes bezeichnet vgl. מַטְמוֹן (Mammon), צָפַן u. dgl.; Jahwe wird ihn für Jerusalem ans Licht

bringen. **7.** Juda und Israel werden dann wieder herrlich wie im Beginn, etwa wie in der Zeit Davids und Salomos vgl. Jes 1 26. **8.** Die Sünden werden abgewaschen, damit sie kein Unglück mehr anrichten, vgl. 31 34b und ausserdem zu Jes 4 4. Das zweite אֲשֶׁר חָטְאוּ־לִי ist zu streichen: „ihre Verschuldungen und was sie an mir frevelten". Die LXX hat וְלֹא אָזְכֹּר v. 8b, ein Beispiel für die Freiheit, mit der die Abschreiber die Synonyma mit einander vertauschen. **9.** שֵׁם ist deutlich Korrektur für שָׂשׂוֹן und fehlt in der LXX; letztere liest am Anfang blos וְהָיָה für das וְהָיְתָה לִי des MT, wo man nicht weiss, worauf sich das Fem. bezieht, und wo das לִי sich stösst mit dem folgenden לְגוֹיֵי הָא; übersetze demnach mit der LXX: *Und es wird zur Freude, zur Lobpreisung und zum Rühmen werden allen Völkern* u. s. w. Das Ktib hat, wie es scheint, es sonderbar gefunden, dass die Heiden sich über den Wohlstand Israels freuen und darüber rühmen sollen, aber die naive Eitelkeit, die aus diesem Satz spricht, ist bei den späteren Autoren gar nichts Ungewöhnliches. In v. 9b streiche nach der LXX אוֹתָם und schreibe am Schlusse לָהֶם (das Ktib will überall Jerusalem in den Vordergrund rücken). פָּחַד und רָגַז sind Ausdrücke für die stürmische, überwältigende Freude; die Stelle dürfte von Jes 60 5 beeinflusst sein. Der Verf. schreibt sehr weitläufig und macht sich nichts aus Wiederholungen.

10 11. Der Autor will noch etwas (Entlehntes) nachbringen und setzt daher **10** mit neuem „so spricht Jahwe" an. Wieder würde man v. 10b gern missen, da er eigentlich nur v. 10a wiederholt (וּמֵאֵין יוֹשֵׁב ist nach der LXX zu streichen) und nur geschrieben zu sein scheint, um den Ausdruck „dieser Ort" durch den Begriff „die Städte Judas und die Gassen Jerusalems" zu vervollständigen — lauter Ergänzerphrasen. Dass auch das Vieh aussterben wird, weiss der Verf. aus Jeremias Visionen 4 23–26 9 9; in Wirklichkeit war es während des Exils ja weder mit den Menschen noch mit dem Vieh so arg, wie die Ergänzer meinen; Palästina wurde keine Wüste. **11.** Die Weissagung ist einfach aus 7 34 vgl. 16 9 25 10 durch Umkehrung gewonnen; angehängt wird eine in den Psalmen häufige liturgische Formel (Ps 106 1 107 1 118 1 136), was sogar auf ganz unkritische Gemüter verdachterregend wirkt, dann des Lobopfers gedacht wie in der verwandten Stelle 17 26. Natürlich ist es verlorene Liebesmüh, wenn man die Sätze aus dem Text wirft, die die „Unechtheit" gar zu gröblich verraten; aus dem Bild eines Stümpers wird kein Meisterwerk dadurch, dass man einen Klecks entfernt.

12 13. Noch ein kleiner Nachtrag des unermüdlichen Autors. „Dieser Ort" v. 12 ist auch hier Jerusalem; die übrigen Städte sind „seine Städte" vgl. 34 1, seine Töchterstädte: diese Auffassung des Verhältnisses zwischen Jerusalem und den übrigen Städten passt gar nicht auf die ältere, desto besser auf die nachexilische Zeit. Dass es wieder Hirten im Lande geben wird, die übrigens auch während des Exils nicht gefehlt haben werden, ist in Nachahmung von Jeremias Gedicht 31 2–6 geschrieben. In v. 13 werden dann wieder die (nachexilischen) Bezirke der Juden aufgezählt wie 17 26 32 44, aber hier macht die Aufzählung eher den Eindruck eines späteren Einsatzes, der das בְּכָל־עָרָיו v. 12 erklärt; die „Städte Judas" kommen wieder ganz sonderbar

hinterher (s. zu 17 26). Das Bild in v. 13b, das sich unmittelbar an v. 12 anschliesst, ist hübsch und anschaulich: *noch werden vorüberziehen die Schafe vor den Händen des Zählers,* dessen Hände dem Auge helfen, dass er sich nicht verzählt. Ob dieser Zug mitsamt dem „Laut von Bräutigam und Braut", dem „Schall der Mühle" u. s. w. nicht aus einem Gedicht Jeremias stammt? Ist diese Kompilation doch noch in die LXX gekommen, so ist der zweite Abschnitt,

33 14–26, der ihr fehlt, ein Beweis mehr dafür, dass zu der Zeit, wo die griechischen Übersetzer schon am Werk waren, die Arbeit am Jeremiabuche sich noch im Fluss befand. Wir wissen nicht, wann die Übersetzung, die nicht von Einer Hand ist, fertig wurde, aber unseren Abschnitt darf man sicher nicht vor dem Ende des zweiten Jahrhunderts ansetzen. Dennoch ist er mit zahlreichen anderen Ergänzerprodukten nahe verwandt, sodass diese das Urteil über ihn mit betrifft, mögen sie auch ein paar Jahre eher entstanden und mit nach Ägypten gewandert sein. Der Abschnitt zerfällt wieder in eine ganze Zahl kleiner Absätze. Der erste von ihnen,

33 14–16, kündigt die messianische Zeit und ihre σωτηρία in Kürze an und sieht wie eine Ergänzung zu 23 5ff. aus. **14.** „Tage kommen" wie 23 5 7 31 27 38. Der Satz: „ich werde das gute Wort wahr machen" verrät den Zusatzcharakter des Absatzes; mit dem „guten Wort" (29 10) mag die Stelle 23 5 gemeint sein. Lies עַל für אֶל. **15.** „In jenen Tagen und in jener Zeit" (50 4 20) klingt ja wohl dem Verf. besonders erhebend; es ist eine ähnliche Fortsetzung wie 31 29 nach v. 27. Im Übrigen ist der Vers mit 23 5 fast identisch. **16.** Noch einmal „in jenen Tagen". Der Vers deckt sich mit 23 6, nur dass hier Jerusalem für Israel eintritt und den Namen erhält, den nach jener Stelle der Messias führen wird; es scheint, dass der Autor jene Stelle gleichsam als Thema seinen weiteren Ausführungen vorsetzen wollte. Es lässt sich kaum sicher entscheiden, ob jene Abweichungen auf Rechnung des Abschreibers kommen oder ob der Verf. aus dem Gedächtnis citiert oder ob er absichtlich variiert. Im zweiten Absatz,

33 17 18, werden neben die Nachkommen Davids, von denen v. 17 kurz gesagt wird, dass sie niemals aussterben werden, v. 18 die „levitischen Priester" gestellt. Ihnen soll „nicht ausgerottet werden ein Mann vor mir, der Brandopfer darbringt, Speiseopfer verbrennt und Schlachtopfer anrichtet." מִנְחָה als technischer Ausdruck für das unblutige Opfer wie im Priesterkodex. Die Priester sind dem Verf. so wichtig wie der Fürst, so entspricht es dem Zuschnitt der nachexilischen Theokratie vgl. Sach 6 13 Ps 132 16ff. Das Merkwürdige ist, dass er sich in v. 17 so ausdrückt, als ob die Davididen ununterbrochen auf Davids Stuhl gesessen hätten, sowie dass er v. 18 von „levitischen" Priestern spricht. Ist das erstere blos schriftstellerisches Ungeschick? Dass er etwa an einen im Himmel präexistenten Davidssprossen denkt, ist nicht wahrscheinlich. Aber ähnlich heisst es auch in Ps 132 12, dass Davids Nachkommen, wenn sie das Gesetz treulich halten, ewig auf dem Thron sitzen werden. Es scheint mir, dass auch unser Verf. das davidische Königtum im hasmonäischen fortgesetzt glaubt und dass er die Zeit vom Exil an bis auf die Wiederherstellung der jüdischen Selbständigkeit als eine Art Interregnum ansieht, das durch die Schuld des Volkes herbeigeführt ist, aber in der Geschichte der

Theokratie ausser Betracht fällt. Die heidnischen Fürsten sind nicht die legitimen Herrscher Israels gewesen, sie haben nur dessen Züchtigung vollzogen, bis „ihre Zeit kam“; der wahre, wenn auch früher nur nominelle Inhaber des Thrones musste ein Israelit sein, ein „Davidssprosse“, wenn auch letzteres nicht im buchstäblichen Sinn. Der Ausdruck „levitische Priester“ aber scheint für ihn ein Archaismus von besonders feierlichem Klange zu sein; er hat ihn im Deuteronomium mit Emphase anwenden sehen, seinen wirklichen, historischen Sinn aber natürlich nicht verstanden. Auch bei Deuterosacharja scheint das „Haus Levi“ in erster Linie die Priester zu bedeuten (Sach 12 13), vgl. noch 31 14 LXX. Der dritte Absatz,

33 19–22, will nur den vorhergehenden bekräftigen, um so eigentümlicher ist es daher, dass er **19** durch ein weitläufiges „Und Jahwes Wort kam an Jer“ eingeleitet wird. Oder schreibt hier wieder ein neuer Ergänzer? In dem Vordersatz **20** ist der Ausdruck בְּרִיתִי הַיּוֹם von fragwürdiger Richtigkeit, da היום hier nicht etwa appositionelle Breviloquenz sein kann (mein Bund, der nämlich ein Bund mit dem Tage ist oder im Tage besteht); aber auch sachlich ist das Suffix hier nicht angebracht, denn der Gedanke eines Bundes zwischen Gott und dem Tage ist zu sonderbar, als dass er glaubwürdig wäre; auch תָּפֵרוּ, wenn ihr brecht, ist wunderlich. Der Verf. mag etwa geschrieben haben: אִם־תָּפֵר בְּרִית הַיּוֹם אֶת־הַלַּיְלָה, vgl. den Nachsatz v. 21. In v. 20b ist יוֹמָם an sich ebenso richtig wie לַיְלָה, beides sind Akkusative, doch wird gewöhnlich nur לַיְלָה als Nominativ gebraucht; es ist zweifelhaft, ob auch יוֹמָם hier als Nomin. gemeint oder nur ein Schreibfehler für יוֹם ist; wegen v. 25 sollte man das erstere annehmen. Der Vers besagt: der Tag und die Nacht haben einen Bund mit einander, der sie aneinander kettet und zum beständigen Aufeinanderfolgen verpflichtet; diese Ordnung wird nie aufhören (vgl. 31 36). וּלְבִלְתִּי: und zwar so, dass nicht mehr u. s. w. **21.** Ebenso hört das Königtum Davids und die levitische Priesterschaft niemals auf. In v. 21b muss הַכֹּהֲנִים entweder vor הַלְוִיִּם gesetzt oder gestrichen werden. Jahwe ist also mit dem Königtum und Priestertum Israels wie durch ein Naturgesetz verbunden. Für die alte Zeit ist dieser Gedanke viel weniger auffallend als für den modernen Leser. Die Welt ist nur für die Menschen, ja eigentlich nur für die Israeliten geschaffen; diese können ohne jene weltlichen und geistlichen Regenten gar nicht existieren. **22.** Für אֲשֶׁר ist doch wohl ebenso wie Jes 54 9 כַּאֲשֶׁר zu schreiben. Ganz sonderbar ist מְשָׁרְתַי אֹתִי vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 116 g Anm. 2; vielleicht war מְשָׁרְתִים אֹתִי beabsichtigt. Die verheissene Vermehrung der Zahl nicht des Volkes, dem ja ursprünglich diese Verheissung gilt, sondern der Prinzen und Priester ist wunderlich genug. Man sollte denken, dass sie dem Volk, das sie erhalten muss, ja den Königen und Priestern selber nichts weniger als angenehm gewesen wäre. Indessen muss man diesen Zug mit dem ganzen Bild zusammenhalten, das sich die Späteren von der Zukunft machen: alsdann wird der Reichtum der ganzen Welt nach Jerusalem strömen und alle Völker zum Tempelkult beisteuern. Soll doch nach Jes 23 18 künftig der Handelsgewinn der Tyrier dazu dienen, dass die, die „vor Jahwe sitzen“, sich satt essen und stattlich kleiden können.

33 23–26, der letzte Absatz, in **23** ebenso eingeführt wie der vorhergehende, enthält starke sachliche Schwierigkeiten. Liest man in **24** blos die erste Vershälfte, so wird man unter „diesem Volk da“ wie gewöhnlich das jüdische Volk, genauer den schlechten Teil des Volkes verstehen und bei den zwei Geschlechtern, die Jahwe erwählt hat, an die Geschlechter David und Levi denken. Kommt man dann zu der zweiten Vershälfte, so sieht man sich zu einer Berichtigung genötigt und muss nun unter „diesem Volk da“, das „mein Volk“ nicht mehr als Volk anerkennen will, irgend welche andere Leute verstehen, nur dass schwer herauszubringen ist, welche Leute das sein können. Heiden sind es nicht, weil die nicht so von Jahwe sprechen würden, aber auf Juden kann sich das Suffix von לְפָנֵיהֶם auch nicht gut beziehen. Man könnte nun v. 24b korrigieren und etwa עַמּוֹ יִנְאַץ . . . . לְפָנָיו schreiben: und sein Volk verwirft er, dass es keine Nation mehr vor ihm sein soll; dann wären unter „diesem Volk da“ abtrünnige, mindestens hoffnungslos gewordene Juden zu verstehen. Indessen veranlasst mich die Rücksicht auf v. 26, wo der „Same Jakobs“ offenbar eingetragen ist, auch v. 24b für einen Zusatz zu halten, der, wie bei solchen Zusätzen oft der Fall ist, auf einer lüderlichen Missachtung des Wortlautes und Sinns des Haupttextes beruht. Der Autor wendet sich v. 24a gegen die Juden, die der Meinung sind, Jahwe habe wohl vor Alters die Davididen zu Königen und die Aharoniden zu Priestern erwählt, aber er habe diese beiden Familien verworfen. Die Davididen sind durch das Exil entthront und haben keine Aussicht auf den Thron mehr. Die Redenden sind offenbar nicht der Ansicht, dass dem Davididenhaus in den Hasmonäern „ein Horn gesprosst sei“ (Ps 132 17). In den syrischen Wirren ist sodann die Erstgeburtslinie Aharons zu Grunde gegangen, die allein zum hohenpriesterlichen Amt berechtigt war; die Makkabäer aber wollen die Redenden nicht als die Nachkommen der alten Hohenpriester gelten lassen. Es ist zweifelhaft, ob „diese Leute da“, wie die Pharisäer der späteren Zeit, überhaupt nichts von den hasmonäischen Priesterkönigen wissen wollen, oder ob sie grade umgekehrt der Meinung sind, man solle die hasmonäische Periode als von Jahwe gewollten neuen Anfang betrachten und sie nicht durch die künstliche Theorie von der Fortsetzung der davidisch-aharonitischen Dynastie im Hasmonäerhause mit der alten Zeit in Verbindung setzen: so gut wie Melchisedek (s. zu Ps 110) König und Priester des Höchsten sein konnte, ohne davidisches oder aharonitisches Blut in seinen Adern zu haben, so gut können es, da Jahwe die beiden alten Familien verworfen habe, die Hasmonäer sein. Ebenso unklar ist es, worauf der Verf. selbst abzielt. Hält er an der Idee der legitimen Erbfolge fest und ist er der Meinung, dass die Hasmonäer als die rechten Erben Davids und Aharons anzusehen seien? Oder ist er antihasmonäisch gesinnt und will nicht auf den Glauben verzichten, dass die wirklichen Davididen und die echte Erstgeburtslinie Aharons wieder zu Ehren und Würden kommen werden? Völlige Klarheit gewinnt man nicht, weil von „diesen Leuten da“ nur berichtet wird, was sie verwerfen, nicht aber, was sie anstreben, und weil die Ausdrücke „David“, „Levitenpriester“ gar zu allgemein sind. Die Einführung: „siehst du nicht“ erinnert an 3 6, der Ausdruck וַיִּמְאָסֵם, „die hat

er verworfen", an Ps 78 67 ff. Der Zusatz v. 24b scheint sich auf die Animosität der übrigen Völker gegen die Juden zu beziehen vgl. Ps 83 5, hat also, wenn der Text richtig ist, mit v. 24a nichts zu thun. **25** ist wieder Vordersatz, der zu dem Nachsatz v. 26 schlecht genug passt; es sollte heissen: wenn ich die Naturordnung aufhebe, so werde ich auch David verwerfen. Für בְּרִיתִי, das auf Gleichmachung dieses Satzes mit v. 20 beruhen wird, lese ich entsprechend dem folgenden Verbum: בָּרָאתִי. In dem Nachsatz **26** ist זֶרַע יַעֲקוֹב וְ zu streichen: „so werde ich auch David, meinen Knecht, verwerfen"; denn erstens bezieht sich das Suffix von זַרְעוֹ nur auf David, und zweitens kommt der „Same Jakobs" nachher in ganz anderer Verbindung vor; bemerke auch die verschiedene Schreibung des Namens Jakob. Ebenso ist v. 26b zu streichen, wie mir scheint, wenn man nicht annehmen will, dass der Verf. die Wiederherstellung der Davididen mit der noch ausstehenden eschatologischen Wendung in Verbindung bringen will. Auffälliger Weise wird gar nicht mehr von dem anderen „Geschlecht" v. 24, den Levitenpriestern, gesprochen. Ist der Text verstümmelt? oder ist nach der Meinung des Verf.s mit dem Bestand der Davididen auch der Bestand des Hauses Levi gewährleistet? „Same Abrahams, Isaaks und Jakobs" ist ein feierlicher Ausdruck für den Adel der Juden und ihre Lieblingsstellung bei Jahwe. In v. 26a lies עַל für אֶל.

Cap. 34 (LXX: Cap. 41)

berichtet von zwei prophetischen Reden, die Jer in der Zeit, als das babylonische Heer im Lande Juda hauste, an den König Zedekia resp. an das Volk richtete. Beide Stücke sind in ihrer jetzigen Gestalt sehr von einander verschieden, gehen aber wohl beide auf das Buch Baruchs zurück, das zweite v. 8 ff. mit sehr freier Behandlung der alten Quelle, das erste dagegen,

34 1–7, allem Anschein nach mit engem Anschluss an sie. Dass aber auch hier der Bearbeiter sich eingemischt hat, sieht man daran, dass die Zeit und die näheren Umstände der Weissagung Jeremias an Zedekia jetzt doppelt angegeben werden, in 1 und v. 7. Da v. 7 eigentlich nicht mehr nötig war, wenn Baruch die Zeit schon v. 1 angegeben hatte, so ist v. 1 in seiner jetzigen Gestalt auf den Bearbeiter zurückzuführen. Die Zeitbestimmung lautet nach der LXX: „da Nebukadnezar (über die inkorrekte Form mit נ s. zu 27 6) und seine ganze Heeresmacht und das ganze Land seiner Herrschaft Jerusalem ..... bestürmte" (Zustandssatz). Aus dem MT sind demnach die Ausdrücke מַמְלְכוֹת und וְכָל־הָעַמִּים zu entfernen, die man gerne los wird. אֶרֶץ מֶמְשֶׁלֶת יָדוֹ bedeutet die abhängigen Länder, die ihre Kontingente zu dem babylonischen Hauptheer hatten stossen lassen müssen (vgl. II Reg 24 2); der Ausdruck ist wahrscheinlich Baruchs Buch entnommen und entspricht der geschichtlichen Wirklichkeit, da die Chaldäer auf einen Kampf mit den Ägyptern zu rechnen hatten; von „stark auftragen" kann gar nicht die Rede sein. Auch von **2** kommt die erste Hälfte grösstenteils auf die Rechnung des Bearbeiters (bis zu dem zweiten וְאָמַרְתָּ, das erste ist nach der LXX zu streichen). Baruch wird einfach erzählt haben: „da sagte Jer zu Zedekia", hat überhaupt wohl das Folgende in einem anderen Zusammenhange berichtet; dass Jer nur so einfach „zu Zedekia gehen" konnte, ist sehr unwahrscheinlich, da er nicht zu

denen gehörte, die „das Gesicht des Königs sehen“. In v. 2b hat die LXX hinter בָּבֶל noch וּלְכָל־דָּה, was zwar nach v. 22 37 8 und anderen verwandten Stellen zugesetzt sein könnte, wahrscheinlicher aber ursprünglich ist, da die Vorlage der LXX viel zuverlässiger und mit Abschreiberzusätzen weniger belastet ist, als die vom Ktib benutzten jüngeren Manuskripte. Ob nun die mit 3 beginnende Eröffnung an den König wörtlich aus der alten Quelle genommen oder etwas verändert ist, bleibe dahingestellt; im Allgemeinen erhält man den Eindruck, dass diese schlichten Worte in ihr gestanden haben können; ein jüngerer Schriftsteller hätte sich allerlei theologisches Brimborium, Strafpredigten mit dröhnendem Weil und Darum schwerlich versagt. Jer sagt dem Zedekia, er werde dem König von Babel nicht entrinnen, sondern ergriffen werden und ihm persönlich gegenüberstehen und darauf nach Babel kommen. Damit wird geweissagt, was 39 4 5 (= II Reg 25 4 ff.) als geschehen berichtet wird, dagegen hören wir nichts vom Abschlachten der Kinder Zedekias und von seiner Blendung (39 6 7). Wenn der Kompilator von 32 4 f. davon nichts sagt, so will das nichts bedeuten, dass aber Baruch darüber schweigt, muss stutzig machen. Dass er die Blendung verschwiegen hätte, weil er dem Jer keine zu specielle Vorhersagung in den Mund legen wollte, ist nicht wahrscheinlich (vgl. 28 16): dass er das Schreckliche unterdrückte, um diesen Worten den Charakter einer Trostrede nicht zu nehmen, ist ebenso wenig zu glauben. Er stellt die Begegnung zwischen den beiden Königen so dar: deine Augen werden die Augen des Königs von Babel sehen und dein Mund mit seinem Munde reden (Giesebrecht vertauscht wohl mit Recht פִּיהוּ und פִּיךָ mit einander): daraus gewinnt man eher ein freundliches Bild von der Begegnung. die persönliche Unterredung tritt an die Stelle des Urteilsspruches des einen über den anderen. Dass in der ursprünglichen LXX das Sätzchen über die mündliche Unterredung fehlt, kann nur auf einem Versehen beruhen, denn das Sehen der Augen des Babyloniers besagt an sich nichts, und in 32 4 hat auch die LXX den Satz. Es scheint, dass Zedekia in der Unterredung seine persönliche Unschuld nachzuweisen vermocht hat, auch Männer wie Gedalja werden sie bezeugt haben. Nach allem glaube ich nicht, dass Baruch etwas von der Blendung Zedekias gewusst hat. Dann fragt sich aber, ob die Angabe in Cap. 39 II Reg 25 historisch ist. Mich dünkt, sie kann recht wohl auf einem blossen Gerücht beruhen, ist doch auch Jojachin von den Babyloniern nicht übermässig schlimm behandelt worden. In dem aufgeregten Zustande, in dem die Judäer sich in jener Zeit des Untergangs befanden, konnten leicht die unheimlichsten Befürchtungen sich zu Gerüchten verdichten, und den König Zedekia werden seit seiner Gefangennahme nur noch wenige Volksgenossen gesehen haben; er verschwand im Dunkel der einsamen Haft. 4. In der LXX fehlen die vier letzten Wörter (von עָלָיִךְ an), jedenfalls nicht aus irgend einer Absicht. Die einleitenden Worte: nur höre u. s. w. stellen das Folgende in Gegensatz zu der Ankündigung: du wirst nicht entkommen, und geben dem geängstigten Mann den Trost, dass die Sache noch leidlich ablaufen wird. 5. „In Frieden wirst du sterben“ — so hätte Baruch doch wohl nicht geschrieben, wenn er gewusst hätte, dass dem Zedekia die Augen ausgestochen

seien. Ebensowenig lässt ihn derjenige, der ihn so behandelt und seine Kinder abgeschlachtet hat, wie einen König begraben: *Und gleich den Leichenbränden* (lies mit a. nach der LXX כִּמְשִׂרְפוֹת wegen des folgenden כֵּן) *deiner Väter, der Könige vor dir* (in der LXX fehlt הָרִאשֹׁנִים אֲשֶׁר הָיוּ), *so wird man dir einen Leichenbrand veranstalten* u. s. w. Der Dativ: „man wird dir brennen" zeigt ebensowohl wie die Hinweisung auf die früheren Könige, von deren Begräbnis wir ja wissen, dass der Verf. nicht von der Verbrennung der Leiche spricht. Leichenbrände zu Ehren verstorbener Könige kennt auch der Chroniker (II Chr 16 14 21 19). Näheres wissen wir nicht darüber, doch werden sie irgendwie mit dem Ahnenkult zusammenhangen. Vielleicht hat man Specereien verbrannt, um den Verwesungsgeruch zu überwinden, vielleicht auch den Verstorbenen solche Dinge, die ihnen im Leben lieb gewesen waren und die man ihnen nicht ins Grab mitgeben konnte, durch das Feuer nachgeschickt. Zu dem Klageruf „Ach Herr" vgl. zu 22 18. Der griechische Übersetzer scheint diese Leichenbrände nicht gekannt zu haben. Der Abschluss dieser Trostrede: „denn ein Wort habe ich geredet, spricht Jahwe" ist eigenartig und soll wohl besagen: du kannst dich darauf verlassen; דָּבָר ist Zusage, Versprechen. **6. 7** sehen an dieser Stelle wie eine nachträgliche Bemerkung aus, die der Bearbeiter trotz seiner Einleitung v. 1 nicht weglassen konnte, weil sie noch einiges Neue enthielt. „Jer der Prophet" wie 25 2 28 5 u. s. w.; in der LXX ist der Titel ausgelassen, ebenso nachher יְהוּדָה. Warum heisst es v. 6, Jer habe das Vorhergehende „in Jerusalem" gesagt? Hat Baruch vorher von einem längeren Aufenthalt Jeremias in Anathoth zu berichten gehabt? Oder ist der Ausdruck der Rest einer ausführlicheren Erzählung Baruchs über die Begegnung zwischen dem Propheten und dem Könige? In v. 7 ist der Text sichtlich vermehrt, man wird nicht blos הַנּוֹתָרוֹת, das in der LXX fehlt, sondern auch das vorhergehende „und wider alle Städte Judas" der alten Quelle absprechen müssen, der dagegen die konkrete Angabe v. 7b sicher angehört hat (lies עַל für אֶל). Die ausser Jerusalem allein noch übrig gebliebenen Festungen Lachis und Aseka lagen im südwestlichen Juda; Lachis war sehr stark und schon bei der Invasion Sanheribs hervorgetreten, s. zu Jes 36 2. Der zweite Abschnitt,

34 8–22, geht in seinem geschichtlichen Kern jedenfalls auch auf Baruch zurück, aber die lange Predigt, die dem Jer v. 12 ff. in den Mund gelegt wird, ist ein Produkt des Ergänzers. Der Vorfall, an den der letztere anknüpft, war folgender: Zedekia hatte mit den Fürsten und den Bürgern von Jerusalem beschlossen, die hebräischen Sklaven und Sklavinnen freizugeben. Der Grund für diesen Beschluss wird nicht berichtet; Baruch wird ihn nicht verschwiegen haben, aber der Bearbeiter hat das Geschichtliche abgekürzt, konnte vielleicht auch den wahren Grund für seine Predigt nicht brauchen. Er glaubt nämlich, eine Gelegenheit gefunden zu haben, für das Gesetz von der Freilassung der hebräischen Sklaven im 7. Jahr ihres Dienstes eine Lanze zu brechen; vielleicht war zu seiner Zeit diese Regel in Abgang gekommen. Aber mit diesem Gesetz kann die Freilassung sämtlicher Sklaven durch Zedekia und die Jerusalemer nicht zusammenhangen, wie auch aus der Darstellung Baruchs v. 8 ff. deutlich hervorgeht. Selbstverständlich bezeichnen die sieben Jahre des Gesetzes nicht eine Periode allgemein chronologischen Charakters, sodass alle sieben Jahr das ganze Volk seine sämtlichen hebräischen Sklaven auf einmal freiliess, sondern sie sind für jeden einzelnen Sklaven besonders zu berechnen

von dem Datum an, wo er Sklave wird; die Freilassung solcher Sklaven kam also, wenn das Gesetz befolgt wurde, so zu sagen jeden Tag vor, wie bei uns jeden Tag Quittungen geschrieben und Hypotheken gelöscht werden. Hingegen muss die Massregel Zedekias, durch die sämtliche Sklaven in Jerusalem auf einmal entlassen wurden, einen politischen Grund gehabt haben, vermutlich einen, der mit Gesetz und Religion nichts zu thun hatte. Ich nehme an, dass, weil nur das Volk in Jerusalem die Sklaven entlässt, die Freigebung durch die bevorstehende Belagerung veranlasst wurde. Während der Belagerung waren die Sklaven unnütz, denn sie dienten ohne Zweifel überwiegend zur Besorgung des Ackerbaus ausserhalb der Mauern, sie waren sogar lästig, weil sie den Verteidigern der Stadt die Lebensmittel wegassen; man wollte also beim Anrücken der Belagerer sich dieser unnützen Mäuler im eigenen Interesse, ohne ein religiöses oder sittliches Motiv, entledigen. In jener Zwischenzeit aber, als die Chaldäer durch den Anmarsch der Ägypter zum Aufgeben der Belagerung genötigt wurden, holten die Jerusalemer ihre Sklaven, deren Schuldbriefe sie also nicht vernichtet hatten, schleunigst zurück. Die Abwesenheit der Chaldäer muss von längerer Dauer gewesen sein und einige Aussicht gewährt haben, dass man den Feldern eine Ernte abgewinnen könne. Es ist klar, dass dazu eine Rede über das Siebenjahrgesetz gar nicht passt. Aber wir haben schon oft konstatieren müssen, dass die Ergänzer den alten Propheten wie eine Marionette behandeln und die von Baruchs Biographie dargebotenen Handhaben dazu benutzen, ihrer Schreiblust zu fröhnen und besten Falls die wichtigeren Fragen ihrer eigenen Zeit oder wenigstens ihrer Theologie zur Sprache zu bringen. Jetzt erfahren wir gar nicht, was Jer zu einem Wort über die erneute Einziehung der hebräischen Schuldsklaven bewogen und wie es gelautet hat, ja wissen streng genommen nicht einmal, ob er sich überhaupt mit der Sache befasst hat. Hat er es gethan, so geschah es vielleicht wegen der Rücksichtslosigkeit gegen die verarmten Bauern: sie waren zu ihren Anwesen zurückgekehrt, hatten versucht, durch die Bestellung ihrer Felder ihren Lebensunterhalt zu gewinnen, mussten diese nun aber im Stich lassen und standen, wenn sie bei Wiederaufnahme der Belagerung abermals fortgeschickt wurden, vor dem Hungertode.

8. Die Vorsetzung des gewohnten: „Das Wort, das an Jer von Jahwe kam“ ist so ungeschickt, dass sie dem Bearbeiter zur Last fallen muss: das angebliche Wort Jahwes kam ja gar nicht an Jer, nachdem Zedekia die Verordnung der Freilassung hatte ausrufen lassen, sondern sehr viel später. Baruch wird etwa geschrieben haben: in dem Jahr, als der König von Babel heraufzog, Jerusalem zu belagern, schloss Zedekia u. s. w. Der König kann jene Massregel nicht aus eigener Machtvollkommenheit verfügen, sondern muss sie, weil sie ins Privatrecht eingreift, mit den Fürsten und den Stadtbürgern vereinbaren: so gross sind noch die Machtbefugnisse der Bürgerschaften gegenüber dem Staat. Bei uns kann der Staat von sich aus in kritischer Zeit tief in das Privatrecht eingreifen, z. B. durch die Verfügung eines allgemeinen Moratoriums, hier aber weicht das Gemeinrecht nicht einmal dem Zwang der Kriegslage. Der Begriff „Bund“ wird hier für eine Vereinbarung über eine einzelne, einmal vorzunehmende Handlung gebraucht. Man beschliesst, ein דְּרוֹר auszurufen (streiche das vorletzte Wort לָהֶם nach der LXX), eine allgemeine Freilassung. Das Wort דְּרוֹר kommt zum ersten Mal (ausser bei Baruch) bei Hesekiel (46 17) vor, dann Lev 25 10 Jes 61 1; bei Hesekiel bedeutet es wie bei unserem Ergänzer (v. 15) die gesetzmässige Freilassung des hebräischen Sklaven in dessen siebentem Dienstjahr, in den beiden anderen Stellen eine allgemeine Freigebung. Das letztere ist auch hier v. 8 gemeint: das Wort scheint, wenn öffentlich ausgerufen, besagt zu haben, dass jeder

laufen dürfe, wohin er wolle. Vermutlich ist ein derartiger allgemeiner Schulderlass auch sonst wohl ab und an beschlossen worden. Zedekia mag mit seiner בְּרִית beabsichtigt haben, dass die Bürger ihre hebräischen Schuldner für immer von ihren Verpflichtungen entbinden sollten, aber die Bürger haben das nicht so gemeint und die Schulddokumente zurückbehalten. Dass die Bürger der Hauptstadt hebräische Sklaven in grosser Zahl — denn nur wenn die Zahl gross war, hatte jene Massregel einen Sinn — besassen, wird sich nicht nur aus der Neigung des mobilen Capitals, sich in den grösseren Städten zu koncentrieren, sondern auch aus den Stürmen erklären, die seit hundert Jahren über die Landschaft ergangen waren, während Jerusalem verhältnismässig heil davonkam. Mancher Bauer wird durch die Assyrer, Ägypter, Chaldäer ruiniert worden und in das Schuldbuch eines Hauptstädters gekommen sein, um zuletzt, wenn sein Besitz die Schulden nicht mehr deckte, diese in persönlicher Dienstbarkeit abzahlen zu müssen. Entband man jetzt in einem gemeinsamen freiwilligen Akt diese Dienstbaren von ihren Verpflichtungen, so befreite man die Festung Jerusalem von einer Menge unnützen Volks und gewann vielleicht noch den einen oder anderen, der keinen eigenen Herd mehr hatte, für die Verteidigung der Stadt. **9** giebt den Inhalt der Proklamation an: „dass jeder entlassen solle“ u. s. w. Die zweite Hälfte lautet im MT: „dass nicht arbeiten solle mit ihnen, mit seinem jüdischen Bruder ein jeder“; hier ist בָּם überflüssig und hat אִישׁ einen sonderbaren Platz. Die LXX übersetzt folgenden Text: לְבִלְתִּי עֲבֹד אִישׁ מִיהוּדָה: dass kein Mann aus Juda dienen müsse. Dieser Satz dient hauptsächlich zur Näherbestimmung des Begriffs „Hebräer“: Sklaven aus Sichem oder Silo hat man wohl nicht laufen lassen. Der MT mag sein בָּם aus v. 10 und sein אָחִיהוּ durch einen sentimentalen Abschreiber erhalten haben; er lautete vermutlich לְבִלְתִּי עֲבֹד בִּיהוּדִי אִישׁ: dass mit einem Judäer keiner arbeiten solle. Der Satz klingt ein wenig pathetisch, er will jene Massregel als Ausfluss eines edlen patriotischen Gemeinsinnes erscheinen lassen. Der ganze Vers erinnert lebhaft an unseren eigenen Amtsstil früherer Zeit. **10** und **11** sind in der LXX sehr viel kürzer als im MT, und wahrscheinlich nicht in Folge versehentlicher oder absichtlicher Auslassungen, denn der MT ist überladen und wunderlich: וַיִּשְׁמְעוּ steht zweimal und passt nicht ein einziges Mal, da die Bürger ja selber den Beschluss gefasst hatten, וַיָּשׁוּבוּ und וַיָּשִׁבוּ gleich hintereinander ist hässlich. Nach der LXX sagt der Erzähler: *Aber alle Fürsten und alles Volk, die der Vereinbarung beigetreten waren, dass jeder seinen Knecht und seine Magd entlasse, pressten sie wiederum zu Knechten und Mägden.* Lies demnach im Anfang von v. 10 וַיָּשׁוּבוּ und streiche in v. 10 alles, was auf שִׁפְחָתוֹ folgt, ferner ganz v. 11[a]. Der Wirrwarr im hebr. Text ist hauptsächlich verschuldet durch die Verderbnis des וַיָּשׁוּבוּ in וַיִּשְׁמְעוּ, die ihrerseits durch die v. 14 ff. vertretene Anschauung veranlasst ist, es handele sich hier um die Befolgung eines göttlichen Gebots, nämlich des Gesetzes in Ex 21 Dtn 15. Ein gewisser Nachdruck liegt auf dem doppelten כֹּל v. 10[a]: alle machten es so, der Bürgermeister fing an und die Bürger machten es schleunigst nach. Dass dies nach dem Abzug des chaldäischen Heeres geschah, erfahren wir jetzt nachträglich in

v. 21; Baruch wird es wohl am rechten Ort berichtet haben. Das Qre יְכִבְּשׁוּם v. 11b ist nach v. 16 dem Ktib vorzuziehen, das Hiph. kommt sonst nicht vor. Jetzt

12—22 die lange Predigt des Ergänzers, aufgebaut auf einem falsch erklärten Text. Die Einleitung **12**, wo מֵאֵת יהוה mit der LXX zu streichen ist, könnte auch in der alten Quelle gestanden haben, die mit **13** beginnende Predigt nicht. Hat Jer sich in die Sache eingemischt, so wird er gegen die Selbstsucht protestiert haben, mit der die reichen Jerusalemer ihre armen Volksgenossen ausbeuteten vgl. 22 13; sie sind sofort nach dem Abzug der Chaldäer auf die Dörfer gegangen und haben, den Schuldschein in der Hand, die armen Leute geholt und auf die eigenen Felder geschickt; Jer wird noch mehr als den Bruch des Versprechens die grausame Rücksichtslosigkeit gegen die armen Hungerleider getadelt haben. Statt dessen beginnt, weit ausholend, der schriftgelehrte Bearbeiter zwar nicht mit der Schöpfung, aber doch mit dem Auszuge aus Ägypten, wo die Väter ja auch im Ergasterium gesteckt hatten. Damals hat Jahwe auch einen Bund mit dem Volk geschlossen, des Inhalts **14**, dass jeder den Hebräer, der sich ihm (Schulden halber) verkaufe und sechs Jahr dafür gearbeitet habe, im siebenten Jahr frei von sich gehen lassen solle. Das Gesetz steht Ex 21 2 ff. und Dtn 15 12 ff.; der Bearbeiter benutzt die letztere Stelle (ausserdem Dtn 15 1). Der „Tag, wo ich sie ausführte“ hat also für ihn eine recht grosse Ausdehnung (vgl. zu 7 22). Interessant ist, dass die LXX im Anfang שֵׁשׁ für שֶׁבַע liest. Ob das auf verschiedene Auslegung von Dtn 15 12 hindeutet? oder ist שֶׁבַע einfach ein Versehen? In v. 14b ist אֲבוֹתֵיכֶם, das in der LXX fehlt, ein unnötig verdeutlichender Schreiberzusatz. Der Satz v. 14b selber gehört zu denen, die sich bei den Ergänzern mit einer Art Naturnotwendigkeit einstellen, sobald sie von den Vätern sprechen. Hier hat er indessen etwas mehr Berechtigung, als an manchen anderen Stellen, sofern er in Gegensatz zu v. 15 steht. Woher weiss übrigens der Verf., dass die Väter auch in diesem Punkte ungehorsam gewesen sind? Sie waren es in diesem Punkt ebenso wenig als in manchen anderen, denn das Gesetz Ex 21 2 ff. giebt nur eine Rechtssitte wieder, die längst im Volk bestand. Aber unser Theologe legt sich bei dem wunderlichen und völlig falschen Bilde, das er sich von der vorexilischen Zeit macht, die Sache so zurecht, wie **15** zeigt: dass Zedekia und sein Volk das דְּרוֹר ausriefen, war eine „Bekehrung“; sie hätten die Ausrufung nicht nötig gehabt, wenn sie früher das Gesetz ordentlich befolgt hätten. Dass in dem Volksbeschluss keine Silbe von den sechs resp. sieben Jahren steht und das Gesetz Dtn 15 gar nicht erwähnt wird (auch nicht erwähnt werden kann, da es sich um ganz andere Dinge handelt), das übersieht er in seinem Eifer, ein Wort Gottes zu komponieren, ganz und gar. Fast scherzhaft wirkt es, ist aber ganz konsequent gehandelt, wenn er die Beschlussfassung in den Tempel verlegt. Da sich Zedekia und sein Volk urplötzlich bekehrt haben, um freilich hinterher ebenso rasch wieder abzufallen wie die Väter im Richterbuche, so muss wohl der „Bund“ ein Bund „vor Jahwe“ und mit Jahwe (v. 18) gewesen sein. Ein drastischer Beweis nicht blos für den Mangel an historischem Sinn, sondern auch für die Unfähigkeit, so einfache

Worte, wie sie der alte Erzähler v. 8 bietet, so zu verstehen wie sie dastehen. Blind geht die theologische Phantasie mit dem Midraschisten durch. **16.** Das Volk hat sich für ihn nicht blos des Bruchs eines Versprechens und einer schnöden Behandlung der Schuldsklaven, sondern auch, was viel schlimmer ist, einer kultischen Sünde schuldig gemacht, hat Jahwes Namen entweiht. Das תָּשׁוּבוּ soll ja wohl ein Sinnspiel mit demselben Wort in v. 15 vorstellen: erst wendetet ihr euch her, jetzt wendet ihr euch wieder ab. לְנַפְשָׁם, nach ihrer Wahl, stammt eigentlich aus dem Gesetz über die entlassene Kriegsgefangene Dtn 21 14, hat dort seinen guten Grund, passt hier aber weniger gut, da es selbstverständlich ist, dass der seiner Verbindlichkeiten entledigte Schuldner machen kann, was ihm beliebt. Der Verf. kennt die Thora halb auswendig, da kann ihm eine ungenaue Citierung leicht begegnen. In Hinsicht des Stils vgl. v. 16^b mit v. 11^b. **17.** Jetzt ist er glücklich bei dem geliebten לָכֵן angelangt und bringt sogar ein Wortspiel zu Wege: weil das Volk die Sklaven nicht hat laufen lassen, wird Jahwe es laufen lassen für das Schwert u. s. w.; ohne Ungenauigkeiten geht es freilich auch hier nicht ab, das Ausrufen ist ja geschehen, nur ist die Freiheit wieder zurückgenommen! Warum liest doch der Prediger seinen Text nicht erst ordentlich durch! Es heimelt einen ordentlich an, wie wenn man einen heutigen Prediger hörte. Der doppelte Ausdruck für „einander", die Bedrohung mit den drei Todesarten, das זוּעָה sind uns alle schon unendlich oft aufgetischt. In v. 18–20 sieht der Text auf den ersten Blick ganz wunderlich aus, ist aber leicht in Ordnung zu bringen. Man sieht ja bald, dass in **18** die zweite Vershälfte, die sich der Konstruktion nicht einfügt und deren אֲשֶׁר כָּרְתוּ (das sie zerschnitten haben) ein unangenehmer Nachbar des fast unmittelbar vorhergehenden gleichlautenden, aber anders gemeinten (den sie geschlossen haben) Relativsatzes ist, nur v. 19^b interpretiert, also an den Rand und nicht in den Text gehört. In v. 18^a halte ich den langen Relativsatz von dem ersten אֲשֶׁר bis לְפָנַי für eine nachträgliche Verbesserung zu dem vorhergehenden Particip, an dem ein Leser deswegen Anstoss nahm, weil das הָעִבְרִים v. 19 noch einmal, aber mit anderer Bedeutung wiederkehrt. Ausserdem wird das doppelte נָתַתִּי v. 18 19 erst nach dem Eindringen der vielen Zusätze nötig geworden sein. Der ursprüngliche Text mag gelautet haben: „Und die Männer, die meinen Bund übertraten, **19** die Fürsten von Juda u. s. w., **20** gebe ich in die Hand ihrer Feinde" u. s. w. In v. 19^a lässt die LXX die Fürsten von Jerusalem weg, ebenso den Gen. הָאָרֶץ. Sachlich wäre es allein richtig gewesen, von den Fürsten und dem Volk Jerusalems zu reden s. v. 10; die Fürsten Judas und das Volk des Landes sind gar nicht mitbeteiligt, und die Priester und Eunuchen (die Kämmerer des Königs) mitzunennen, lag gar kein Grund vor; der Autor folgt blindlings seiner Vorliebe für solche Aufzählungen. In v. 19^b, den die LXX ausgelassen hat, heisst es: „die da hindurchgingen zwischen den Stücken des Rindes", und diesen Satz erklärt die Glosse v. 18^b: „des Rindes, das sie in zwei Stücke zerschnitten hatten und zwischen dessen Stücken sie hindurchgingen". Der Verf. nimmt also eine ganz grossartige Cerimonie bei der Bundesschliessung an, diejenige, die in dem späten Stück Gen 15 9 ff. mit archäologischer Gelehrsamkeit beschrieben wird

und die möglicher Weise keiner von den beiden Autoren aus eigener Anschauung kennt. Der Sinn des Hindurchgehens zwischen den zerstückten Tieren ist nicht ganz klar; wahrscheinlich handelt es sich um die mystische Idee einer engen Verbindung, die dadurch zwischen beiden Kontrahenten hergestellt wird. In Gen 15, wo Jahwe selbst in Feuergestalt durch die Stücke hindurchgeht, passt die Cerimonie, hier passt sie schwerlich. Denn Zedekia und sein Volk brauchten sich nicht mehr mit einander zu verbinden; zur Vereinbarung eines einmaligen Schuldenerlasses hat man ganz gewiss keine sakramentale Kommunion gestiftet. Diese schriftgelehrten Ergänzer übertreiben eben alles, womit sie sich befassen; sie glauben prophetisch zu reden, wenn sie möglichst pathetisch, schwülstig, dunkel, gelehrt reden, dabei läuft der gesunde Menschenverstand davon. Die Phrasen in v. 20 sind uns sämtlich alte Bekannte. Aber darum bekommen wir sie dennoch in **21** grösstenteils noch einmal zu hören, weil dem Verf. noch zur rechten Zeit einfällt, dass er den armen Zedekia noch nicht abgestraft hat; man möchte wünschen, einen Grund zu haben, wenigstens den Komplex נַפְשָׁם . . . . בְּיַד zu streichen. Die LXX hat in v. 20 21 einiges weggelassen, und es ist ja möglich, dass beide Male der Ausdruck „und in die Hand derer, die ihr Leben suchen“ im MT nur von einem Abschreiber zugesetzt ist, der auch von dem furor propheticus erfasst war oder ein möglichst grosses Manuskript an seinen Besteller abzuliefern wünschte. Die Notiz, dass die Babylonier damals, als man die freigegebenen Schuldner wieder einfing, die Umgegend von Jerusalem verlassen hatten, muss in der alten Quelle gestanden haben, natürlich an einem besseren Platz. **22.** „Siehe, ich gebiete und lasse sie zurückkehren“ — die Chaldäer kommen nach diesen Theologen nur, weil die Juden bestraft werden müssen. Die ganze Weltgeschichte dreht sich nur um das Gesetz und das Volk des Gesetzes. Für הָעִיר hat die LXX הָאָרֶץ, doch passt das nicht zu den folgenden Verben; es ist auffallend, wie oft beide Wörter mit einander vertauscht sind.

Cap. 35 (LXX: Cap. 42)

erzählt, wie Jer die Rechabiten im Tempelvorhof auf die Probe gestellt habe, indem er ihnen Wein vorsetzte, den sie nicht trinken durften, und wie sie die Probe bestanden; daran wird eine Nutzanwendung für die Israeliten geknüpft, die ihrem Gotte Jahwe nicht so gehorsam gewesen seien, wie die Rechabiten dem Begründer ihrer Genossenschaft. Das Cap. wird auf eine Anregung in Baruchs Biographie zurückzuführen sein, ist aber in seiner gegenwärtigen Gestalt ein Werk des Bearbeiters. Mit dem Eingang

1 werden wir in die Zeit Jojakims zurückversetzt, während die letzten Capp. die Zeit Zedekias behandelten. Es ist, als ob der Bearbeiter ganz seiner Laune oder einem bei der Lektüre des Buches Baruchs ihm kommenden Einfall nachgiebt, wenn er bald diese, bald jene Stelle herausgreift und zu einem „Wort Jahwes“ verarbeitet, denn es ist nicht wahrscheinlich, dass Baruch seine Erinnerungen in so ganz unzusammenhangender, anekdotischer Form gebracht habe. Nachträglich und wieder gleichsam zufällig wird in v. 11 die v. 1 angegebene Zeit näher dahin bestimmt, dass der Vorfall sich begab, als Nebukadrezar gegen Juda heraufzog, gemeint ist vielleicht jener Anmarsch des Babyloniers, der nach der Schlacht bei Karchemisch (604) Juda

unter Babels Joch bringen sollte II Reg 24 1 ff. „Des Sohnes des Josia“ fehlt in der LXX. 2. Jer soll, erzählt der Bearbeiter, schwerlich Baruch. „gehen“ zu der Familie der Rechabiten, mit ihnen reden (וְדִבַּרְתָּ אוֹתָם fehlt in der LXX), sie in eine der Kammern am Tempel führen und mit Wein bewirten. Diese Instruktion Jahwes hat natürlich der Ergänzer sich dazu gedacht. Die Rechabiten bilden ein „Haus“, eine Familie, aber eine Familie im weitesten Sinn dieses Wortes, einen kleinen Stamm, da sie sonst nicht רֵכָבִים, sondern etwa בְּנֵי רֵכָב heissen würden. Sie sind zugleich eine religiöse Sekte, die als solche nach v. 6 ihren Ursprung auf den aus II Reg 10 15 16 23 bekannten eifrigen Jahweverehrer Jonadab zurückführt. Dass sie keinen Korn- und Weinbau treiben, nicht in Häusern, sondern in Zelten wohnen, kennzeichnet sie als Anhänger der alten beduinischen Kultur; von verwandten Erscheinungen, besonders den Nasiräern der alten Zeit, unterscheiden sie sich dadurch, dass sie als Stamm zusammenhalten. Sofern auch in der Prophetie sich vielfach eine Vorliebe für die vorpalästinensische Zeit und ein Argwohn gegen die Einflüsse der von den Palästinensern angenommenen Civilisation zeigt, mochten diese homines religiosi den Propheten sympathisch sein. Gleichwohl lässt sich auch der tiefgreifende Unterschied zwischen beiden nicht verkennen. Die Rechabiten bringen die Religion in engen Zusammenhang mit der Kultur und damit in Abhängigkeit von ihr; indem die eine auf ihrer primitiven Stufe verharren will, muss es auch die andere. Die Propheten aber vertreten eine Auffassung der Religion, in der die Ethik der Geschichte die führende Rolle übernommen hat; mag der eine oder andere Prophet sich zu der Kultur so oder so stellen, so ist doch ihr Gott und ihre Religion nicht an diese oder jene Phase der Kultur gebunden. Die Kultur ist gewissermassen die Form, in der sich die Menschheit mit der Natur auseinandersetzt, darum kann die Religion, die sich mit irgend einer Kulturstufe identificiert, die naturhaften Elemente nicht los werden. Auch der jüdische Nomismus hat, indem er die Sitten und Anschauungen der palästinensischen Kultur als ewige Satzungen in die Religion aufnahm, auf den wahren geschichtlich sittlichen Fortschritt verzichten müssen. Auch im Christentum ist immer dann Stillstand und Rückgang eingetreten, wenn es mit irgend einem fertigen Volkstum identificiert wurde. Es scheint, dass die Laien in der Religion psychologisch genötigt sind, die von ihnen oder ihrem Meister errungene Stufe als die höchste und vollkommene anzusehen, als den richtigen Standpunkt, von dem man nicht weitergehen darf. Die Propheten dagegen sind die Vertreter der Bewegung, des ewig Neuen, auch wo sie es selbst nicht wissen, sie haben das Bedürfnis, die göttliche Quelle der Religion offen, die Offenbarung in Fluss zu halten. Auch Jer denkt nicht daran, den Standpunkt der Rechabiten materiell zu billigen; er lobt nur ihren treuen Gehorsam und ihr standhaftes Festhalten an übernommenen Verpflichtungen. 3. Jaasanja war wohl das derzeitige Haupt der Brüderschaft. Die genaue Namensangabe wird auf Baruch zurückgehen, der aber natürlich den Jer nicht in der 1. pers. hat erzählen lassen. In der LXX lauten die drei Namen: Jechonja ben Jeremin ben Chabazin. Das כָּל־ vor בָּנָיו wird besser nach der LXX gestrichen. Auch in 4 genaue

Angaben, die beweisen, dass die alte Quelle nicht lange nach dem Untergang des Tempels geschrieben ist, denn ihr Verf. kennt sogar die einzelnen Kammern am Tempel nach ihrer Lage und ihren Besitzern. Diese Kammern dienten zum Teil, wie es scheint, dazu, ihren Besitzern zu ermöglichen, die Opfermahle, die man in der älteren Zeit auf der Bama des eigenen Geschlechts und Wohnorts abgehalten hatte, auch am Tempel als Familienmahle weiter zu führen. Natürlich konnten nur angesehene Familien eine eigene Kammer besitzen, werden diese aber ab und an befreundeten Personen zur Verfügung gestellt haben. Ein solcher Freund Jeremias muss die Familie Chanans des Sohnes Jigdaljahus gewesen sein. Chanan (oder Jigdaljahu) heisst der Gottesmann, ist also eine bedeutende religiöse Persönlichkeit gewesen, vielleicht ein Wunderthäter (da er nicht Nabi genannt wird); schade, dass wir weiter nichts von ihm wissen, nicht einmal seine Lebzeit. Seine „Söhne“ in Jünger umzudeuten, haben wir nicht das geringste Recht; wo käme denn diese Bedeutung vor? Man merkt bei solchen gelegentlichen Angaben wieder einmal, wie lückenhaft unsere Kenntnisse der Religionsgeschichte sind. Die Kammer oder Loge dieses Geschlechts befand sich „oberhalb“ der Kammer Maasejas, wahrscheinlich eine Treppe höher, neben der Kammer der Beamten, die wohl bei grossen Opfermahlen zusammen speisten. Sie hat vermutlich weite Fensteröffnungen nach dem Vorhof gehabt, da Jer doch wohl von ihr aus zum Volk gesprochen hat. Maaseja ben Schallum, vielleicht der Vater des Zephanja 37 3, gehört als einer der drei Schwellenhüter (52 24) zu den obersten Beamten der Tempelpriesterschaft. **5.** Die LXX hat einfach: ich setzte ihnen vor. Die גְּבִעִים sind die grösseren Krüge, die כֹּסוֹת die eigentlichen Trinkbecher. Die Gesellschaft ist ziemlich gross, wenn der MT mit seinem Plur. גְּבִעִים gegen den Sing. der LXX im Rechte ist. Jer war ohne Zweifel begütert. **6.** „Unser Vater“ ist wohl zunächst „unser Ahnherr“, scheint aber auch in dem übertragenen Sinn gemeint zu sein, in dem das Wort Vater von Autoritäten verschiedener Art gebraucht wird (z. B. II Reg 6 21 Jdc 17 10). Die Rechabiten haben vermutlich als nomadischer (kenitischer) Stamm schon vor Jonadab keinen Wein getrunken, aber Jonadab mag die Sitte zur Vorschrift erhoben haben. Seine Angehörigen sollten fortan das gottgeweihte Leben der homines religiosi führen. Sie sollen **7** niemals zum Ackerbau übergehen, sondern Zeltmenschen bleiben; als solche haben sie keinen festen Wohnsitz, sondern sind beständig גָּרִים, wandernde Leute. Die festansässigen Keniter wohnten im Süden von Palästina, wo ihre Stadt Chanok gelegen haben muss (Gen 4 17); von den umherziehenden Kenitern waren einige Hirten, andere Musiker, andere Schmiede (Gen 4 20 ff.); manche von ihnen scheinen Schutzhörige von Jahweheiligtümern gewesen zu sein (Gen 4 15). Wovon die rechabitischen Keniter lebten, erfahren wir leider nicht. In v. 7^a ist wohl וְלֹא־תִטָּעוּ nach der LXX zu streichen. In v. 7^b befremdet uns die Übertragung der deuteronomischen Formel: damit ihr lange lebt in dem Lande, wo ihr wandert, auf die Keniter, da diese wohl nicht auf die אֲדָמָה erpicht waren und in der Wüste ebenso leicht ihr eigentümliches Leben führen konnten. Dergleichen wird nicht in Baruchs Bericht gestanden haben. In **8—10** sagen die

Rechabiten mit weitschweifiger Wiederholung, dass sie immer nach der Vorschrift ihres Ahnherrn gelebt haben. In v. 8 lässt die LXX die Phrase „in Bezug auf alles, was er uns geboten hat“ aus; da sie am Schluss von v. 10 noch einmal vorkommt und dort besser passt, so ist auch hier der Text der LXX besser; solche Phrasen wie diese scheinen den Abschreibern wie von selbst in die Feder gelaufen zu sein, ebenso wie den Ergänzern solche Aufzählungen wie die von v. 8^b. V. 10^b mag andeuten, dass der Vater Jonadab noch andere Vorschriften hinterlassen habe: durften sie Brot essen, da sie nicht säen sollten, durften sie Linnenkleider tragen, da sie gewiss keinen Flachs bauten? Von der LXX wird der sehr merkwürdige 71. Ps, dessen Verf. sich der Gabe der Weissagung und der Unkenntnis „der Schriften“ rühmt, den „Söhnen Jonadabs“ zugeschrieben. **11.** Dass sie jetzt, eigentlich im Widerspruch mit ihrem Zelt- und Wanderleben, sich in Jerusalem aufhalten, bedarf einer besonderen Erklärung: sie sind vor den anrückenden Babyloniern in die feste Stadt geflohen, wie jedenfalls viele Landbewohner vgl. 4 5. Neben dem babylonischen Hauptheer wird das aramäische Kontingent erwähnt, weil es mit vom Norden, wo sich jedenfalls die Rechabiten aufgehalten hatten, heranzog, während die II Reg 24 2 genannten übrigen Kontingente sich wohl erst in Palästina selber mit dem Hauptheer vereinigen sollten: auch hier ein konkreter Zug. In der Vorlage der LXX werden die Aramäer nach jüngerem Sprachgebrauch als Assyrer (= Syrer) bezeichnet. Während die bisherige Erzählung sich doch im Wesentlichen auf Baruchs Buch stützt, ist das Folgende nur das Produkt des späteren Bearbeiters. Schon das Ergehen des Wortes Jahwes an Jer **12** passt kaum zur Sache; Jer hatte schwerlich eine besondere Inspiration nötig, um die einfache Nutzanwendung zu finden; und die Zweiteilung des Wortes Jahwes in eine Instruktion am Anfang v. 2 und eine nach geschehener Handlung zeigt wieder das Automatenhafte in dem Jer des Ergänzers. Das אל־ירמיהו ist wohl wieder als Auflösung der vermeintlichen Abkürzung ׳ אֶל anzusehen; lies mit der LXX אֵלַי. **13.** „Geh und sprich“ — das ist des Schablonenhaften doch zu viel. Jer hat nicht zu „gehen“, sondern vom Platze aus zu sprechen, wozu hätte er die Rechabiten sonst in den Tempel unter das Volk geführt? Sollte das Vorbild der Rechabiten wirken, so musste Jer mit dem Finger auf die langmähnigen, ungewaschenen, in Schafpelze gekleideten Naturmenschen in der Loge und auf die verschmähten Weinkrüge hinweisen. Der „Mann von Juda“ passt hier einmal neben dem Bürger von Jerusalem, weil Judäer genug als Krieger und Flüchtlinge in der Stadt waren; freilich wird der Ergänzer sich dieses Grundes kaum bewusst sein, sondern die aus Jes 5 geborgte Phrase mechanisch anwenden wie so oft. Und dann die allgemeine Redensart: wollt ihr nicht auf meine Worte hören? Freilich wollen das Leute, die in Jahwes Tempel kommen. Bei Baruch hat Jeremias Nutzanwendung jedenfalls nur in einem kurzen Wort bestanden, der Bearbeiter macht eine Kapuzinade daraus. In **14** hat der MT die eigentümliche Konstruktion des Pass. mit dem Accus., die, wie ich glaube, nur bei jüngeren Schriftstellern vorkommt und zu der Ges.-Kautzsch[26] § 121 a b zu vergleichen ist: aufrecht erhalten hat man die Worte u. s. w.; die LXX scheint

zu lesen: הֵקִימוּ דְּבַר בְּנֵי י׳: aufrecht erhalten haben ein Wort die Söhne Jonadabs, das er u. s. w. Ferner fehlt in der LXX der ganze Komplex von עַד־הַיּוֹם bis אֲבִיהֶם und das אֵלַי am Schluss; ihr Text ist viel wirksamer als der hebräische. **15** und **16** stehen leider auch in der LXX — wenn man sie doch hinausthun dürfte! Sie sind nicht nur ganz unnütz, eine Wiederholung von v. 14 mittelst Phrasen, die uns bis zum Überdruss häufig vorgesetzt sind, sondern auch in sofern übel angebracht, als sie wieder mit dem Götzendienst kommen, den die — im Tempel versammelten — Juden begehen sollen; auch „dies Volk da“ v. 16b ist ein aufdringliches Symptom von der Unfähigkeit des Verf.s, sich die Scene zu vergegenwärtigen. In v. 15a lies עַל für אֶל, in v. 16 streiche nach der LXX אֲשֶׁר נָתַן. **17**. Nun das so schlecht motivierte Drum! mit ganz farblosen Drohungen: „ich bringe das Unheil .... das ich über sie geredet habe“. Wir müssen noch dankbar sein, dass der Verf. sich mit dieser Selbstcitierung begnügt und das Schwert, den Hunger u. s. w. uns diesmal schenkt. V. 17b fehlt in der LXX, ist also von jüngerer Hand zugesetzt und somit ein Beweis, dass das alte Publikum an diesem inhaltslosen Phrasenschwall Gefallen gehabt hat — glückliche Menschen, die sich am Behaglichsten fühlen, wenn sie mit offenen Augen schlafen, und sich am Besten erbauen, wenn sie gar nichts denken. Alles Vorhergehende aber wird überboten durch die entsetzliche Weitschweifigkeit des Abschlusses **18. 19**, der den Rechabiten gilt. Im MT zweimal der ganze Titel Jahwes, in v. 18 dreimal der Begriff „Gebot“ mit den zugehörigen Verben! Dazu fällt in der Einführung das „sprach Jer“ auf. In der LXX lauten die Verse ganz anders: „Darum so spricht Jahwe: weil die Söhne Jonadabs des Sohnes Rechabs das Gebot ihres Vaters gehört haben, zu thun, wie ihnen ihr Vater gebot, wird den Söhnen Jonadabs des Sohnes Rechabs nicht ausgerottet werden ein Mann, der vor mir steht alle Tage der Erde“, d. h. wird immer einer von ihnen Jahwes Diener sein, ein Gottesmann in der Art des Elia oder Elisa und vielleicht auch des Chanan v. 4 (zu dem לֹא יִכָּרֵת vgl. 33 17). Ich halte die Recension der LXX für die ursprüngliche, die des MT für eine Verbesserung, die besonders das לָכֵן an eine richtigere Stelle bringen wollte. Aber eben wegen dieses ungeschickten לָכֵן scheint mir v. 18 f. ein Nachtrag von jüngerer Hand zu sein, vielleicht von derselben, die 33 17 schrieb. Die Rechabiten müssen auch in der spätesten Zeit (vgl. Ps 71 1 LXX) immer noch Wundermänner unter sich gehabt haben, die auch in der Judenschaft anerkannt waren. Letzterer Umstand macht den Nachtrag fast ebenso wichtig wie Baruchs Erzählung v. 1–11. Ob im MT das כָּל־יְמֵי הָאָרֶץ absichtlich zu dem konventionellen „allezeit“ abgeschwächt ist?

Cap. 36 (LXX: Cap. 43).

Im 4. Jahr Jojakims diktiert Jer dem Baruch sämtliche „Worte Jahwes“ und lässt sie durch ihn im nächsten Jahr bei Gelegenheit eines allgemeinen Fastens im Tempel vorlesen. Baruch muss die Rolle dann auch den königlichen Beamten vorlesen; durch diese kommt sie zur Kenntnis Jojakims, der sie verbrennt. Aber Jer stellt sie mit Zusätzen wieder her. Dieser wichtige Bericht über Jeremias schriftstellerische Thätigkeit stammt

in der Hauptsache aus dem Buche Baruchs. Warum er an dem Ort eingerückt ist, den er gegenwärtig inne hat, muss das Geheimnis der Bearbeiter bleiben.

1. וַיְהִי fehlt in der LXX; אֶל־יִרְמְיָהוּ, das abgekürzt geschrieben war, verwandelt sie mit Unrecht in אֵלַי. Der Ausdruck „kam dieses Wort“ scheint anzudeuten, dass der Biograph seine Capitel nach Jahweworten abgeteilt hat. Im 4. Jahr Jojakims wurden die Ägypter bei Karchemisch geschlagen und erschienen die Chaldäer am Horizont des Propheten. Auf diesen muss ihr Auftreten gleichsam elektrisch gewirkt haben: früher hatte er den Feind, der alles verderben sollte, aus dem Norden heranziehen sehen, die Erfolge der Ägypter konnten den Eindruck machen, als sollten seine Visionen zu Schanden werden, aber jetzt war wieder eine Macht da, die vom Norden her über die Völker am Mittelmeer herzufallen drohte. Sollte jetzt die Katastrophe vor der Thür stehen? Wird der Sieger von Karchemisch nicht jetzt herbeieilen und Jeremias Gesichte wahr machen? **2.** Jer wirkt gewöhnlich mündlich und hat seine Gedichte wohl nur ausnahmsweise in wenig Abschriften verbreiten lassen, da sie wenigstens den königlichen Beamten unbekannt sind. Jetzt giebt ihm Jahwe ein, sie auf eine Buchrolle (lies עָלֶיהָ) zu schreiben; ebenso führt Jesaia (30 8) seine schriftstellerische Thätigkeit auf einen Befehl Jahwes zurück. Alle Worte Jahwes seit der Zeit Josias soll er aufschreiben; das konnte er nur, wenn er sie schon vorläufig zu Papier gebracht hatte; auch die Wiederherstellung der verbrannten Buchrolle setzt solche Aufzeichnungen voraus, und das stimmt zu der Thatsache, dass die uns überlieferten Dichtungen in originaler Frische die Zeit ihrer Entstehung reflektieren, also nicht etwa im Jahr 604 beim Diktieren improvisiert sein können. Die Worte Jahwes sollen sich bezogen haben auf „Israel, Juda und alle Völker.“ Für יִשְׂרָאֵל liest die LXX aber יְרוּשָׁלַם und wohl mit Recht. Denn wenn nach v. 3 dem „Haus Juda“ das kommende Unheil verkündigt werden sollte, um es zur Busse zu bewegen, so kann die Rolle jene Dichtungen, die sich speciell mit Nordisrael („Ephraim“ bei Jer) beschäftigen, nicht enthalten haben, wie sie sich denn auch thatsächlich von den anderen abgesondert in Cap. 30 31 vorfinden. Aus demselben Grunde kann die Buchrolle nicht von „allen Völkern“ gehandelt haben, wenn ja auch fremde Völker, Assur, Ägypten, das Volk des Nordlandes, Babel öfter erwähnt werden mussten und wirklich erwähnt sind. Ich halte demnach וְעַל־כָּל־הַגּוֹיִם für eine unberufene Vervollständigung, die jünger ist als Cap. 25, vielleicht auch jünger als Cap. 46—51. Es ist recht wohl möglich, dass Baruch von v. 2^a nur den Anfang bis אֵלֶיךָ und von v. 2^b nur die Worte מִיּוֹם הִבַּרְתִּי אֵלֶיךָ geschrieben hat. **3.** „Vielleicht“ werden die Judäer, wenn sie die Unheilsweissagungen hören, sich bessern, dass Jahwe ihnen vergeben kann. Der Vers klingt trotz dem „Vielleicht“ etwas optimistischer, als Jer sich selber in seinen Dichtungen ausdrückt, steht aber darum doch nicht in eigentlichem Widerspruch zu seiner Meinung, vgl. z. B. 6 8 13 15 16 27; auch hätte Jer seine Zukunftsgesichte nicht öffentlich vorlesen lassen, wenn er nicht eine gewisse Wirkung für möglich gehalten hätte. Baruch drückt sich eben so aus, wie er die Sache begreift. Warum Baruch **4** die Rolle schreiben muss, wird nicht gesagt, aber da er v. 26 „der Schreiber“ genannt wird, so mag er sich

auch sonst mit Abschreiben von Büchern abgegeben und sich auf die entsprechende Kalligraphie verstanden haben. Der Ausdruck: „Baruch schrieb aus dem Munde Jeremias“ sagt darüber, ob Jer nach eigenen Aufzeichnungen oder aus dem Kopf diktierte, natürlich gar nichts aus; er besagt nur, dass Baruch nicht abschrieb, sondern nachschrieb, dass also kein Wort aufgeschrieben wurde, das nicht von Jer selber gewählt war. Die Niederschrift muss ziemlich viel Zeit in Anspruch genommen haben; wieviel, das erfährt man indirekt und ungefähr aus den Zeitangaben in v. 1 und v. 9. Unser Autor knüpft freilich 5 den Auftrag Jeremias an Baruch, die fertige Rolle im Tempel vorzulesen, in einer Weise an, als ob die Vorlesung sich fast unmittelbar an den Beginn des Schreibens angeschlossen habe; er nimmt an, dass der Leser weiss, wie langsam das Schreiben geht. Den Baruch schickt Jer (וַיְצַוֵּהוּ, die volle Form nach ו cons., wie auch in anderen älteren volkstümlichen Schriften gewöhnlich), weil er selber verhindert ist, in den Tempel zu gehen. Was עָצוּר eigentlich bedeutet, wissen wir nicht genauer; die nächste Annahme ist aber immer noch, dass es eine sog. levitische Unreinheit bezeichnet. Ihr steht nicht im Wege, dass zwischen dem Auftrage und der Ausführung, für die nach 6 ein Fasttag ausgewählt werden soll, eine gewisse Zeit liegt; Jer könnte z. B. einen Ausschlag oder dergl. gehabt haben. Jedenfalls ist es ganz willkürlich zu behaupten, dem Jer sei seit der Tempelscene Cap. 26 der Tempel verboten gewesen; wer hätte ihm den Tempelbesuch verbieten können, wenn er doch öffentlich freigesprochen war? Warum sollte er, wenn er um 608 den Zorn der Priester gegen sich erregte, nicht im Jahr 603 im Tempel erscheinen dürfen? Dass ein Fasttag für die Vorlesung ausersehen wird, hat vermutlich zwei Gründe: einmal versammelten sich viele Leute aus Stadt und Land (v. 6b) an einem solchen Tage beim Tempel, zum anderen war gerade ein Fasten, wo man sich vor Jahwe demütigt, sehr geeignet, die Gemüter für Jahweworte empfänglich zu stimmen, die von Jahwes Zorn redeten, viel mehr geeignet, als die grossen Feste, deren Schmausereien und Zechgelage, wie wir aus Jesaias Reden wissen, alles andere eher als ernsten Zwecken förderlich waren. Ob יוֹם צוֹם determiniert oder indeterminiert gemeint ist, lässt sich nicht sagen. Jedenfalls hat Baruch nicht an so und so viel Fasttagen die Rolle vorgelesen, sondern nur ein einziges Mal. Bedeutet jener Ausdruck „irgend ein Fasttag“, so mögen im Winter des 5. Jahres Jojakims die Zeitumstände danach gewesen sein, dass täglich die Ausrufung eines solchen zu erwarten war; auch könnte Jer um die Absicht, ein Fasten zu veranstalten, gewusst haben. In der LXX fehlen die beiden ersten Wörter von v. 6, vielleicht aus Versehen. Eine Frage hätte man gerne beantwortet: würde Jer, wenn er den Tempel hätte besuchen können, selber die Rolle vorgelesen oder würde er frei gesprochen haben? ist die Rolle überhaupt nur für den Zweck geschrieben, um am Tempel vorgelesen zu werden, oder wäre sie auch ohne das veröffentlicht? Ich halte das letztere für wahrscheinlicher und glaube ausserdem, dass die Rolle nur deswegen vorgelesen ist, weil Jer an der mündlichen Wirksamkeit verhindert war. קָרָא בַּמְּגִלָּה bedeutet wohl nicht: etwas aus der Rolle lesen; gewiss soll Baruch die ganze Rolle vorlesen, wenn auch das Obj. „die Worte Jahwes“, das in der LXX fehlt, nur ein

verdeutlichender Schreiberzusatz sein mag. Für den unnötigen Relativsatz: die du nach meinem Diktat geschrieben hast, hat die LXX nur das Wörtchen זֹאת. 7. „Vielleicht fällt ihr Flehen vor Jahwe nieder", flehen sie demütig zu Jahwe; eigentlich fällt der Beter selbst nieder und lässt, indem er mit gesenktem Kopf betet, seine Worte zur Erde, zu den Füssen des Angeredeten, niederfallen. Derselbe anschauliche Ausdruck bei Baruch auch 37 20 und im Hiph. 38 26 42 9 (sonst noch Dan 9 18 20). Wir sagen: „jemandem eine Bitte zu Füssen legen". Wenn die Judäer Jahwe um Huld anflehen, werden sie auch ihren schlechten Lebenswandel bereuen. Der Vers wiederholt zum Teil v. 3, aber Baruch hat schwerlich den Anspruch erhoben, ein grosser Schriftsteller zu sein. So giebt er 8 vorweg kurz an, was er v. 9 ff. ausführlich erzählt; er hätte sich den Vers sparen können. בֶּן־נֵרִיָּה und הַנָּבִיא fehlen in der LXX. Indem er nun 9 die Erzählung der Begebenheit, bei der er selber eine so grosse Rolle spielte, beginnt, setzt er mit einem gewissen Nachdruck an: „und es geschah"; der Leser muss merken: jetzt kommt es! Von hier an überzeugt er uns, obwohl er in der dritten Person von sich redet, mehr als in einer der früheren Erzählungen davon, dass er und kein anderer diese Erinnerungen geschrieben hat; kein dritter hätte die kleinen unbedeutenden Details so genau berichtet, überhaupt nur so genau gewusst. Wahrscheinlich war er schon ein Mann in vorgerückten Jahren, als er sein Buch schrieb, und das Buchschreiben geht ihm, wie es scheint, nicht allzu leicht von der Hand, aber er schreibt mit Liebe und wohl auch mit einigem Stolze über den Anteil, den er an dem Leben des grossen Propheten hatte. Im 5. Jahr Jojakims war jener grösste Tag in Baruchs Leben. Wenn die LXX das 8. Jahr nennt, so mag das auf einer Verwechselung der Zahlenbuchstaben ה (fünf) mit ח (acht) beruhen; je weiter wir uns von dem Jahr, wo die Rolle geschrieben wurde, entfernen, desto schwieriger wird es zu begreifen, dass den Beamten des Königs die Rolle noch ganz neu war. Es war der 9. Monat, nach v. 22 ein Wintermonat: Baruch rechnet wie Hesekiel nach dem babylonischen Jahr, das im Frühling beginnt, nicht nach dem im Herbst beginnenden altisraelitischen Mondjahr. Das Fasten wird ausgerufen vom Volk in Stadt und Land; das Volk als solches ordnet also dergleichen religiöse Handlungen an, nicht der König oder gar das Priesterkollegium: auch hier jene Selbständigkeit der Bürgerschaft, die wir 34 8 (vgl. noch zu 26 11 ff.) beobachteten, in Nordisrael war es ebenso I Reg 21 8 9. Der Grund und Zweck dieses Fastens im December wird leider nicht angegeben. Besorgte man den Anmarsch der Chaldäer? oder war nur der erste Winterregen nicht ausgiebig genug gewesen? Aber die Nabothsgeschichte I Reg 21 zeigt, dass ein Fasten leicht auf geringfügige Anlässe hin ausgerufen werden konnte; Isebel wünscht ein Fasten, die Ältesten ordnen es an. Sie haben sich wohl nicht lange den Kopf um einen Grund dafür zerbrochen, man fürchtete sich immer etwas vor einem möglichen „Zorn", und ausserdem scheint man sich bei solchen Zusammenkünften des ganzen Volks gar nicht übel unterhalten zu haben, auch wenn man fasten wollte. Für v. 9^{b} hat die LXX viel besser nur ein „Haus Juda"; die Abschreiber des hebr. Textes haben den weitläufigen Ausdruck aus v. 6: „und alle Leute, die aus den Städten Judas

kommen“ hierher verpflanzt, nur um mehr Zeilen zu machen, denn es ist klar, dass das Fasten nicht erst ausgerufen wurde, als die Landleute schon da waren, sondern dass die Ausrufung erst ihr Zusammenströmen veranlasste. Ferner ist im MT ein zweites „in Jerusalem“ hinzugesetzt, obwohl das nicht blos hässlich klingt, sondern auch wegen des לִפְנֵי יהוה v. 9a ganz überflüssig ist. **10.** Baruch liest aus dem Buch „die Worte Jeremias“ vor, nicht „die Worte Jahwes“, von denen der MT in v. 6 spricht. Die genauen Angaben in v. 10b wären an sich nicht nötig gewesen, aber sie sind zu begreifen, wenn Baruch der Erzähler ist; er erinnert sich noch im Alter jeder Kleinigkeit von dem denkwürdigen Tage her, wo er vor allem Volk den grossen Propheten vertrat. Gemarja, dessen Vater Schaphan unter Josia Kanzler gewesen war II Reg 22 3, hatte, sei es als Beamter, sei es als reicher Patrizier, eine eigene Kammer im oberen, inneren Tempelvorhof und zwar bei dem „neuen Thor“ (s. zu 21 10), sodass man von ihr aus zu der Menge im äusseren Vorhof reden konnte; diese durfte Baruch benutzen. Gemarja muss dem Jer geneigt gewesen sein vgl. v. 25; jener Ahikam, der nach 26 24 den Propheten beschützte, war wohl sein Bruder. Vermutlich hat er selber seinen Sohn Micha **11** beauftragt, der Vorlesung beizuwohnen, da er selber **12** mit den anderen höchsten Beamten im Kanzlerzimmer der Königsburg eine Sitzung abzuhalten hatte. Auch diese Beamten kennt unser Verf. alle ganz genau. Von ihnen kommt Elnathan (LXX: Jonathan) 26 22 MT vor. Das zweite וְכָל־הַשָּׂרִים ist etwa: überhaupt alle Beamten, ich brauche sie nicht alle zu nennen. Wieder eine behagliche Breite, die auf feineren Stil keinen Anspruch macht. Micha „steigt herab“ zu der niedriger gelegenen Königsburg (26 10) und erstattet **13** genauen Bericht. Die Fürsten „alle“ — sie sind alle höchlichst interessiert — schicken **14** den Jehudi an Baruch, um ihn zu holen. Von dem Boten vermeldet Baruch sogar Gross- und Urgrossvatersnamen. Der Bote heisst „Judäer“, der Urgrossvater „Kuschit“ wie Joabs Läufer II Sam 18 21 und der Vater des Propheten Zephanja (Zph 1 1). Da Zephanja nicht etwa von einem wirklichen Äthiopen abstammt, so erkläre ich mir solche Namen so: entweder ist z. B. der „Kuschit“ seinem Vater in Äthiopien, etwa auf einer Gesandtschaftsreise (oder während dieser in Palästina) geboren, oder seine Mutter war eine Äthiopin; Jehudi konnte jemand genannt werden, weil er z. B. seinem Vater nach der Rückkehr aus der Fremde geboren war und Brüder hatte, deren Namen auf die Fremde hinwiesen, oder weil sein Vater neben anderen Weibern eines aus der Landschaft Juda hatte, nach der er ihren Sohn benannte. Überhaupt muss man manche Namen im AT aus allerlei Familienverhältnissen erklären; Achija z. B. heisst nicht „Bruder Jahwes“, sondern Bruder eines älteren Sohnes, dessen Namen das „Jahwe“ enthielt, z. B. Bruder des Abija. **15.** Baruch muss sich zu den Beamten setzen (שֵׁב ist wohl besser als שָׁב, wie die LXX ausspricht) und die Rolle zum zweitenmal vorlesen. Da sie am selben Tage ein drittesmal vorgelesen wird, so kann sie nicht sehr umfangreich gewesen sein, kann schwerlich mehr als die Dichtungen enthalten haben, die wir in Cap. 1—25 fanden, und auch diese nicht alle (vgl. zu 13 15ff. 22 18ff.). „Vor ihren Ohren“ fehlt in der LXX. **16.** Wieder ein „und es geschah“. Die

Fürsten „erbebten einer zum anderen“, prägnant für: sahen sich erschreckt an. Die Gedichte machten einen gewaltigen Eindruck, sind also den Fürsten bisher nicht bekannt gewesen. Jer muss für gewöhnlich mit seinen Unheilsverkündigungen sparsam gewesen sein, sonst hätten auch die Fürsten längst von ihnen gewusst. In v. 16b ist nach der LXX אֶל־בָּרוּךְ zu streichen; dass die Fürsten dem König Meldung machen zu müssen glauben, hat ja mit Baruch und Jer nichts zu thun, sondern beruht auf dem Inhalt der Gedichte, darauf, dass dem Staat Gefahr droht: sie glauben an die Weissagung. Wie es scheint, wird ihre Achtung vor dieser etwas dadurch erhöht, dass sie in einem Buch steht und dass wohl weder im Tempelvorhof, noch im Kanzleizimmer der Name Jeremia genannt ist. Schon einmal hatte ja, vor 18 Jahren, ein Buch (das Deuteronomium) die grösste Aufregung hervorgerufen und die wichtigsten Folgen gehabt. So fragen sie **17** den Schreiber Baruch: wie hast du diese Worte geschrieben? wie bist du dazu gekommen? Es ist keine inquisitorische Frage; das Buch gilt den Beamten keineswegs als „gefährliches“, hochverräterisches Buch, das zeigt ja der Zusammenhang deutlich genug. Streiche nach der LXX מִפִּיו am Schluss von v. 17, da das Wort ja schon die Antwort in sich schliesst. Die Antwort Baruchs **18** ist etwas sonderbar; ich begreife nicht, was der Ausdruck bedeuten kann und soll: aus seinem Munde liest (die LXX: erzählte) er mir alle diese Worte. „Aus dem Munde“ ist nicht soviel wie unser „aus dem Kopf“; das würde מִלֵּב heissen. Sonderbar ist auch, dass der MT den Namen Jeremia nicht bringt, der hier doch sicher nötig ist, die LXX hat ihn aber. Ich vermute, dass der Text der LXX מפיו ספראלי ירמיה hervorgegangen ist aus ursprünglichem: מְפוֹרָשׁ קָרָא לִי יִרְמְיָה: *Wort für Wort las mir Jer alle diese Worte vor, während ich sie mit Tinte aufs Papier schrieb.* Zu מְפוֹרָשׁ (inkorrekt plene) vgl. Neh 8 8. „Mit Tinte“ hat die LXX als unnötig weggelassen; natürlich darf man nicht ein בְּיָדִי daraus machen, da die Fürsten selber wohl wussten, dass Baruch nicht mit dem Fuss geschrieben hatte. Vielleicht schrieb man erste flüchtige Aufzeichnungen nicht mit Tinte, hat doch auch der Bildschnitzer seinen Rotstift, um die Umrisse der Figur vorzuzeichnen; Jer könnte Wachstäfelchen oder Scherben benutzt haben, in die sich die Buchstaben ritzen liessen. Ist der angenommene Text richtig, so sagt Baruch, dass jede Silbe von dem Propheten stammt, dass er für die Genauigkeit der „Worte“ einstehen kann. **19.** Die Fürsten kennen den König Jojakim; hat er den Uria wegen einer missliebigen Weissagung hinrichten lassen 26 20 ff., so wird er den Verf. und Schreiber eines solchen Buches erst recht nicht schonen. Sie sind zwar verpflichtet, den König auf die nach Jer dem Staat drohende Gefahr aufmerksam zu machen, aber sie wollen den Urheber dieser unangenehmen Warnungen und seinen Gehilfen nicht seiner blinden Wut aussetzen. Beide sollen sich verstecken; die Polizei war in Jerusalem offenbar nicht sehr ausgebildet. **20.** Die Fürsten suchen den König auf, aber gewiss nicht, da es kalt war, im Vorhof, sondern in seinem Gemach; lies daher mit Rothstein und Giesebrecht הַחֲדָרָה nach I Reg 1 15. Die Rolle lassen sie wohlversorgt in Elischamas Zimmer zurück, sie fürchten, Jojakim könne sie im Zorn in Stücke reissen. **21.** Aber Jehudi muss sie

holen und vorlesen; er scheint etwa ein Sekretär, Aktuar oder dgl. gewesen zu sein. Die Fürsten „stehen über" dem König, der sitzt und daher niedriger ist vgl. zu Jes 6 2; er lässt sie stehen, sie hatten den Baruch v. 15 sitzen lassen. Es ist die dritte Vorlesung am selben Tage: kann man glauben, dass eine solche mehr als eine Stunde in Anspruch genommen habe? In zwei Zustandssätzen wird **22** noch erst mitgeteilt, dass sich die Scene im „Winterhause" (vgl. Am 3 15) abspielte, vor dem brennenden Kohlenbecken, das unseren Ofen ersetzt. Dass es im Dezember war, wissen wir schon seit v. 9; da die Bemerkung „im 9. Monat" zum Satz nicht passt, so wird sie von Giesebrecht mit Recht nach der LXX gestrichen. Für אֶת־הָאָח, das sich nicht konstruieren lässt, lies אֵשׁ הָאָח. **23**. Wieder ein ויהי. „Wenn Jehudi drei oder vier Spalten gelesen hatte, riss er (offenbar der König) es ab (die LXX liest wohl unnötig וַיִּקְרַע) mit dem Schreibermesser und warf es u. s. w." דֶּלֶת, eigentlich Thüren, bezeichnet, wie es scheint, die Spalten oder Kolumnen der wahrscheinlich nur an der inneren Seite beschriebenen Papyrusrolle; die Spalten haben vermutlich nur je ein Gedicht enthalten, sodass sie für solche Einschaltungen, wie wir sie z. B. Cap. 4 finden, Raum genug frei liessen. Jedesmal, wenn ein paar von den kleineren Gedichten gelesen waren, riss sie der König durch einen rohen Schnitt mit dem Schreibermesser, das vermutlich zum Papierschneiden und zum Anspitzen des Schreiberrohres diente, von der Rolle ab und warf sie in das Feuer auf (lies עַל) dem Becken. Er geberdet sich wie ein Kritiker, er vernichtet, was ihm nicht gefällt; es gefällt ihm aber nichts, die ganze Rolle wird verbrannt. Es ist, als ob er sich doch nicht getraut hätte, sofort nach den ersten Proben die Rolle zu vernichten, oder als ob er, indem er Stück für Stück vorlesen lässt und verwirft, den Beamten, die ihm mit Entsetzen von den furchtbaren Weissagungen berichtet hatten, den Beweis geben will, dass ihm keine von ihnen imponiert. Man gewinnt aus Cap. 22 26 und 36 ein deutliches Bild von dem selbstherrlichen Wesen des jungen Königs. Zu וְהַשְׁלֵךְ s. wieder Ges.-Kautzsch[26] § 113 z. Andererseits ist für Baruch wieder bezeichnend das Entsetzen, das ihm **24** die Ruchlosigkeit des Königs und seiner Corona einflösst. Sie hätten doch bei solchen Weissagungen erschrecken und die Kleider zerreissen sollen, wie Josia, als ihm das Deuteronomium vorgelesen wurde II Reg 22 11. Baruch hätte seinen unbedingten Glauben an die Göttlichkeit der Worte Jeremias gar nicht besser ausdrücken können als durch diese naive Äusserung; er begreift nicht, wie man so abgehärtet sein kann gegen eine Prophetie, der er sich mit voller Seele hingegeben hat. Für ihn war es eine Tragödie, was sich hier abspielte. Das כָּל־ vor עֲבָדָיו ist aber mit der LXX zu streichen, denn nach **25** giebt es doch einige Königsbeamte, die anders denken; Elnathan, Delaja und Gemarja dringen in den König, die Rolle nicht zu verbrennen. Merkwürdiger Weise bietet die LXX den gerade entgegengesetzten Sinn: Elnathan und Gedalja ermuntern den König zum Verbrennen; ihr Elnathan ist nicht mit dem von v. 12 identisch, da sie letzteren Jonathan nennt. Der MT und der Text der LXX schliessen sich nun freilich nicht aus; es wäre ja denkbar, dass einige den König bestärkten, andere ihm abrieten, aber viel wahrscheinlicher sind beide Angaben nur auseinander

strebende Varianten desselben Urtextes. Hier scheint doch der MT im Recht zu sein. Denn erstens passt das Verbum בְּ הִפְגִּיעַ, das auch die LXX voraussetzt, nicht zu ihrem Zusammenhang: in den König Jojakim brauchten die Männer nicht mehr zu dringen, doch die Rolle zu verbrennen, das that er schon so. Sodann sind die drei Männer, die der MT nennt, beim ersten Anhören der Gedichte erschrocken und halten ihren Inhalt für höchst wichtig; sie können nicht sobald umgesattelt haben. Dazu bildet v. 25 eine gute Klimax zu v. 24: „und ob auch Elnathan u. s. w. in den König drangen, die Rolle nicht zu verbrennen, hörte er doch nicht auf sie“. In der LXX nimmt sich der Vers wegen des Namens Elnathan verdächtig aus; er scheint vergessen, am Rande nachgetragen und dabei, wie gewöhnlich, entstellt zu sein. **26.** Jojakim beauftragt sogar einen Prinzen und zwei andere Männer, Baruch und Jer zu greifen. Der dritte von den dreien fehlt in der LXX; auch wird Baruch nicht „der Schreiber“ und Jer nicht Prophet genannt, möglicher Weise alles Kürzungen der LXX; dagegen mag ihr nüchternes וַיִּסְתֵּרוּ vgl. v. 19 gegenüber dem erbaulichen Satz des MT: „aber Jahwe verbarg sie“ das Ursprüngliche vertreten. Sollte aber auch das הַסֹּפֵר auf Kombination beruhen, so ist diese doch sehr plausibel: Baruch war ein Kalligraph, schrieb Bücher ab, koncipierte vermutlich auch Aktenstücke und sorgte für deren Aufbewahrung (Cap. 32). Die nächste Fortsetzung,

36 27–31, rührt vom Bearbeiter her, der sich bis dahin sehr brav benommen hat, aber nun der Gelegenheit zu einem „Wort Jahwes“ nicht widerstehen kann. Zuerst eine weitläufige Anknüpfung **27**, deren es gar nicht bedurfte. Dann **28** ein förmlicher Befehl Jahwes an Jer, die Rolle wiederherzustellen, was Jer auch ohne Befehl gethan hätte (v. 32). In der LXX fehlen die Wörter הָרִאשֹׁנִים, הָרִאשֹׁנָה, יְהוּדָה, עָלֶיהָ, lauter Wörter, die man am Besten der Zeilenwut der Schreiber der Ktibvorlage auf die Rechnung setzt. Und nun **29** das Gotteswort wider Jojakim. Zunächst wird ihm gewohnter Weise sein Frevel vorgehalten. Dabei wird Jojakim selber angeredet, als ob Jer vor ihm stände und nicht mit Baruch im Versteck sässe! Was können die donnerndsten Strafpredigten und Drohungen helfen, wenn sie niemand hört, am wenigsten der, dem sie gewidmet sind! „Du, du hast diese Rolle verbrannt“ wird er apostrophiert, als ob das Verbrennen das Schlimmste wäre. Bei der Verbrennung soll Jojakim gesagt haben: „warum hast du darauf geschrieben: der König von Babel wird kommen u. s. w. (zum Stil vgl. 32 3) u. s. w.“ Das hat nicht in der Rolle gestanden, aber selbst wenn es darin gestanden hätte, wie kindlich ist das ausgedrückt! Plötzlich fällt der Ergänzer in die 3. pers. **30** und droht dem Verbrenner der Rolle, dafür solle kein Nachkomme von ihm auf Davids Thron sitzen — Baruch hätte gewiss nicht vergessen, dass nach Jojakim sein Sohn Jojachin auf Davids Thron gesessen hat, wenn auch nur ein paar Monate — und seine Leiche solle hingeworfen werden u. s. w. Das letztere ist Nachahmung von 22 18. Endlich **31** noch eine Wiederholung der ewigen Phrasen von dem „Unheil, das ich über sie geredet habe, ohne dass sie hörten“. Die LXX hat in v. 29 ff. noch einige gleichgültige Abweichungen.

36 32 gehört wieder dem Baruch. Der MT sucht den Vers mit v. 27 ff. in Verbindung zu setzen: „Jeremia aber nahm eine andere Rolle und gab sie dem Schreiber Baruch u. s. w.“, aber macht das so ungeschickt, dass man schon am Stil die Abänderung des ursprünglichen Textes merkt; es hätte heissen müssen: וַיִּקַּח יִרְמְיָהוּ, die jetzige Satzbildung ist hervorgegangen aus dem von der LXX aufbewahrten alten Wortlaut וּבָרוּךְ לָקַח, der sich nicht an v. 27–31, sondern an v. 26 anschliesst: „Baruch aber nahm eine andere Rolle und schrieb darauf nach dem Diktat Jeremias alle Worte des Buches, das Jojakim verbrannt hatte, und ausserdem wurden hinzugefügt (lies נוֹסְפוּ) zu ihnen viele ähnlichen Worte“; ob man in v. 32b עֲלֵיהֶם oder nach der LXX עָלָיו liest, ist einerlei. Baruch und Jer wissen also schon aus sich selber, dass sie die Rolle wiederherzustellen haben, Jer ist keine solche Maschine, wie die Späteren meinen. Die Wiederherstellung beweist, dass die Rolle noch nicht vervielfältigt war, dass ihre Vorlesung sich an ihre erste Herstellung also zeitlich eng anschloss und in v. 9 das fünfte Jahr des MT wirklich den Vorzug vor dem 8. der LXX verdient. Sie beweist ferner, dass Jer nach schriftlichen Aufzeichnungen diktiert hatte, die er noch besass und in sein Versteck mitnahm. Wenn er jetzt viele ähnlichen Worte hinzufügt, so bedeutet das wohl, dass er die unfreiwillige Musse dazu benutzt, jetzt seine sämtlichen Dichtungen für die Veröffentlichung aufzeichnen zu lassen, während die verbrannte Rolle nur eine Auswahl, die auf die Situation des Jahres 604 Bezug hatte, enthalten haben wird. Insbesondere dürfte er jetzt auch die Dichtungen in Cap. 30 und 31 angeschlossen haben, die für die erste Rolle nicht geeignet waren, und selbstverständlich sind die Nachträge 13 15–27 22 18 f. 28, vielleicht auch sonst noch das eine und andere erst jetzt dem ursprünglichen Bestande zugewachsen. Nach Jerusalems Untergang, vielleicht schon einige Jahre vorher, scheint Jer nichts mehr geschrieben, wenigstens nichts mehr veröffentlicht zu haben. Er war eben kein Schriftsteller von Beruf, sondern sah die mündliche Thätigkeit für die Hauptsache an; er ist noch ein Prophet alten Stils.

Cap. 37 (LXX: Cap. 44)

erzählt, Jer habe dem Zedekia zu der Zeit, als die Chaldäer durch den Anmarsch der Ägypter zum Abbruch der Belagerung genötigt wurden, versichert, die Chaldäer würden selbst dann, wenn sie völlig geschlagen würden, Jerusalem einnehmen v. 1–10. Nach dem Abzug der Belagerer sei Jer, der die Stadt verlassen wollte, als Landesverräter in ein hartes Gefängnis gesetzt; Zedekia aber habe ihn heimlich zu sich holen lassen und über die Zukunft befragt und ihm dann auf seine Bitte eine mildere Haft bewilligt v. 11 ff. Das Cap. stammt in seiner zweiten Hälfte v. 11 ff. aus Baruchs Leben des Jeremia, während sich in der ersten die Hand des Bearbeiters stark bemerkbar macht. In dem Abschnitt v. 1–10, an dem ohne Zweifel die alte Quelle beteiligt ist, herrscht eine Unordnung, die nur durch das Eingreifen des Bearbeiters erklärt werden kann. Cornill hat ihr dadurch zu steuern gesucht, dass er v. 5 vor v. 3 und v. 4 vor v. 11 stellte (ferner setzt er 37 5 3 6–10 hinter 34 7, lässt dann 34 8–22 und darauf 37 4 11–21 folgen). Aber ich befürchte, dass damit nicht alle Schwierigkeiten beseitigt sind. Mir scheint, dass v. 5 ursprünglich vor v. 12 gestanden hat und dass v. 11 nur dazu da ist, ihn zu ersetzen; die Geschichte von der Botschaft Zedekias kann ich dem Baruch nicht zuschreiben, sondern nur dem Midraschisten, der in v. 5 einen Anlass fand, ein neues „Wort Jahwes“ abzufassen. Der

Midraschist scheint diese Geschichte geschrieben zu haben, bevor Cap. 27—29 sowie Cap. 32—34 am jetzigen Ort eingerückt wurden, wahrscheinlich auch vor der Entstehung von 21 1 ff.; wenigstens wüsste ich sonst nicht zu erklären, wie er dazu kommt, in

37 1–10 zunächst **1** von der Thronbesteigung Zedekias zu sprechen, diesen König also in einer Weise einzuführen, als ob bisher noch nicht von ihm die Rede gewesen wäre. Oder sind v. 1 2 nicht von dem Verf. von v. 3–10 geschrieben, sondern von dritter Hand nachträglich vorgesetzt? Das ist nicht anzunehmen, denn die ungeschickte Disposition von v. 3 ff. rührt davon her, dass dort mit der Botschaft Zedekias, statt mit der Schilderung der Lage (v. 5) begonnen wird, diese Anordnung ist aber augenscheinlich dadurch bedingt, dass an v. 1 2 angeknüpft werden musste. Nun kann man zwar sagen, dass die dritte Hand, die nachträglich v. 1 f. vorsetzte, die ursprüngliche gute Disposition von v. 3 ff. über den Haufen geworfen habe; aber dann würde sie nicht so verfahren haben, wie sonst die Ergänzer im B. Jeremia thun, sondern etwa so, wie es die Redaktoren in der Genesis zu machen pflegen: sie hätte die vorgefundenen Verse nicht angetastet, sondern nur umgestellt. Ein solches Verfahren ist bei historischen Texten leicht zu begreifen, aber im B. Jer wäre es eine Ausnahme; hier greifen die Ergänzer, denen es ja nicht um die Geschichte, sondern um Lehre und Weissagung zu thun ist, in ganz anderer Weise ein; sie sind keine behutsamen Redaktoren, sondern Midraschisten, denen die Erzählungen Baruchs teils als Text, teils nur als Anregung für ihre freien Kompositionen dienen und die sich gar nicht die Mühe geben, den Wortlaut zu bewahren und dann, wenn er nicht recht passt, durch vorsichtige Umstellungen sich brauchbar zu machen. Indem wir dieser Thatsache Rechnung tragen, sehen wir v. 1–10 als Produkt Eines Autors an, der freilich einiges von Baruch angeliehen hat. Im Anfang von v. 1 ist wohl nach der LXX מֶלֶךְ als versehentliche Wiederholung zu tilgen; hätte man einen guten Schriftsteller vor sich, so könnte man sich fragen, ob die beiden ersten Wörter nicht ursprünglich וַיִּמְלֹךְ הַמֶּלֶךְ lauteten (die erste Hälfte von v. 1b wäre dann zu streichen und v. 2 auf den Rat der Unterwerfung Cap. 27—29 zu beziehen). Für „anstatt Conjahus, des Sohnes Jojakims“ hat die LXX nur: „anstatt Jojakims“, und das halte ich für richtig, obwohl es ja historisch unrichtig ist. Der Ausfall von כָּנְיָהוּ בֶן in der LXX ist doch ziemlich schwer zu erklären, dagegen dessen ursprüngliches Nichtvorhandensein sehr leicht: 36 30 heisst es, Jojakim solle keinen (Sohn) haben, der auf dem Thron Davids sitze; unser Autor bezieht sich augenscheinlich auf diese Stelle, mag ein anderer oder er selbst sie geschrieben haben, und eben wegen dieser Stelle beginnt er hier mit der Bemerkung: dem Jojakim folgte Zedekia, den Nebukadrezar zum König machte. In der LXX fehlt der Name Nebukadrezar und das Wort אֶרֶץ. Ebenso scheint mir **2** auf 36 31 zurückzuweisen, Jojakim und seine Knechte hörten nicht, ebenso machten es Zedekia und seine Knechte. Der Ausdruck „sie hörten nicht“ scheint ein allgemeines Urteil über Zedekia und sein Volk zu enthalten: sie waren ungehorsam gegen Gesetz und Zeugnis, keine geschichtliche Nachricht: sie befolgten Jeremias Rat nicht, sich den Chaldäern zu unterwerfen. בְּיַד ist ein Ausdruck der Späteren, die sich die Propheten gern

als Sendboten Jahwes denken. Ein Mann mit etwas historischem Sinn und schriftstellerischer Gewissenhaftigkeit hätte nun das theologische Urteil in v. 2 nicht für genügend gehalten, um die Angabe der Folgen des Ungehorsams, des Zuges der Chaldäer gegen Jerusalem, unterlassen zu dürfen, aber die Ergänzer arbeiten in allem, was sich auf die Geschichte bezieht, mit äusserster Flüchtigkeit und setzen immer voraus, der Leser wisse schon Bescheid. So erzählt **3** der Verf. sofort von einer Gesandtschaft, durch die Zedekia den Jer gebeten habe, „für uns" Fürbitte einzulegen, als wenn der Leser schon die folgenden Erzählungen Baruchs gelesen hätte, wie der Autor selber. An sich ist wohl denkbar, dass Zedekia den Propheten gefragt hat, ob der Abzug der Chaldäer von Jerusalem nicht als ein günstiges Zeichen für die Zukunft angesehen werden dürfe, aber die feierliche Absendung zweier hoher Beamten zu der Befragung Jeremias ist so unwahrscheinlich wie nur möglich und beruht auf Nachahmung von Jes 37 2. Zephanja, der nach 29 25 ff. dem Jer wohlgesinnt war, hätte vielleicht schon von sich aus den Jer gern befragt; aber Jehukal oder Jukal (LXX: Joakal) ist 38 1 ff. Jeremias Gegner und lernt erst viel später seine Meinung über die Lage kennen. Der Verf. von 21 1 ff. verfährt insofern geschickter, als er die hohen Boten zu einer Zeit an Jer schicken lässt, wo man in der grössten Not ist; ich bin auch hier (wie in 14 15 1–4) der Meinung, dass die geschicktere, glättere Ausführung die jüngere ist. הַנָּבִיא fehlt in der LXX. Besonders deutlich verrät die Bemerkung **4**, dass Jer noch „aus und einging unter dem Volk" (LXX liest עִיר für עָם), noch nicht im Gefängnis sass (כְּלִיא, Qre כְּלוּא, nur noch 52 31 statt כֶּלֶא, gebildet wie גְּמוּל, בְּדִיל), die Abhängigkeit des Verf.s von der folgenden Erzählung v. 12 ff. Die Bemerkung war ja gar nicht nötig, wäre das nur dann gewesen, wenn Cap. 37 unmittelbar auf Cap. 32. 33 folgte; der Verf. setzt also auch hier die Bekanntschaft des Lesers mit v. 12 ff. voraus. Und endlich merkt er **5**, dass er doch die Situation, auf der er sein Gotteswort aufzubauen gedenkt, bezeichnen muss, bevor er das Wort bringt; er verwendet dazu einen Satz, der in Baruchs Buche vermutlich den Übergang von 34 11 zu 37 12 ff. gebildet hatte. Der ägyptische Pharao (Hophra 44 30) hatte damals, als die Bürger von Jerusalem die entlassenen Sklaven wieder einfingen (34 21) und Jer sich nach Anathoth begeben wollte v. 12 ff., die Chaldäer genötigt, die Belagerung Jerusalems abzubrechen, um ihn zurückzuschlagen. Dieser Vers hätte, wie Cornill gesehen hat, vor v. 3 stehen sollen, aber die unglückliche Neigung der Ergänzer, möglichst weit auszuholen, die Absicht des Verf.s, mit v. 1 2 eine Überleitung von Cap. 36 zu Cap. 37 ff. zu schaffen, machte diese vernünftige Disposition unmöglich. Der Participialsatz: „die Jerusalem belagerten" fehlt in der LXX, ist jedenfalls nicht von Baruch, aber wohl auch nicht von unserem Autor geschrieben, der immer meint, man wisse schon alles, weil er es selber weiss; erst ein späterer Leser hat dann gefunden, dass eine geschichtliche Aufklärung hier vonnöten sei. Richtig ist das Niph. יֵעָלוּ punktiert: sie erhoben sich aus ihrem Lager, um dann nach Süden hinab zu ziehen; die Vorlage der LXX lässt hier falsch blos עַל, in v. 11 richtig מֵעַל folgen. In **6. 7** wieder deutlich der Ergänzerstil. Das דָּרֹשׁ zeigt, dass das Gebet v. 3 ein

Orakel erwirken sollte vgl. zu 33 3 32 16. Für אֵלַי in v. 7a ist wohl אֶל־יִרְמְיָהוּ zu lesen; besser ist noch der Text der LXX: „so sollst du sagen zum König von Juda, der zu dir geschickt hat, mich zu fragen“ (תֹּאמַר .. הַשֹּׁלֵחַ אֵלֶיךָ). Am Schluss von v. 7 lies nach der LXX לְאֶרֶץ מִ. Wahrscheinlich hat Baruch von dem Kampf zwischen den beiden Grossmächten nichts gemeldet, sonst würde Jer es hier weissagen. Heisst es nun **8**, die Chaldäer werden nach ihrer Rückkehr die Stadt einnehmen und verbrennen, so meint man, damit müsse der Gottesbescheid zu Ende sein. Aber die Ergänzer sind nicht so bald fertig. In **9. 10** wird noch einmal versichert, dass die Chaldäer die Stadt verbrennen werden. Die Judäer „betrügen sich selbst“, wenn sie meinen, der Feind werde von ihnen ablassen. Wenn die Chaldäer auch so geschlagen werden, dass nur Verwundete übrig bleiben, „ein jeder in seinem Zelt“ (dieser Ausdruck ist doch wohl zum Vorhergehenden zu ziehen), so werden sie sich erheben und die Stadt verbrennen. In v. 10a ist das הִכִּיתֶם schwerlich richtig. Zunächst fällt auf, dass kein אֵת vor dem folgenden Acc. steht. Dann erwartet man nach v. 9 durchaus nicht, dass sich die Judäer selber mit den Feinden in eine Entscheidungsschlacht einlassen werden, noch weniger, dass irgend jemand daran denkt, sie könnten die Chaldäer vollständig schlagen; der Satz: die Chaldäer werden von uns abziehen, kann nicht bedeuten sollen: wir werden sie abtreiben, sondern nur: sie werden durch die Ägypter zum Abzug genötigt werden. Ebenderselbe Gedanke liegt in v. 5ff. Es wäre auch ein ganz widersinniger Gedanke, dass die Judäer, wenn sie die Chaldäer bis zur Vernichtung geschlagen hätten, von einigen Verwundeten sollten übermannt werden können; sie würden doch nach einem solchen Siege die Verwundeten nicht unbehelligt in ihren Zelten liegen lassen, sondern sie totschlagen, bevor sie ans Aufstehen denken könnten. Ich lese daher הֻכּוּ גַּם für הִכִּיתֶם: wenn auch das ganze Heer der Chaldäer (lies הַכַּשְׂדִּים nach v. 9) geschlagen ist, nämlich von den Ägyptern. Hinter אָהֳלוֹ, unter dem das Atnach stehen sollte, hat die LXX noch ein אַלָּה. Der Vers scheint besagen zu wollen, dass die Chaldäer Jerusalem auf jeden Fall gewinnen müssen, weil Jahwe das nun einmal wegen der Sünden des Volkes beschlossen hat. Der zweite Abschnitt,

37 11–21, darf ohne Bedenken dem Baruch zugeschrieben werden, nur die Vorbemerkung **11** gehört noch dem Bearbeiter an, der für den hier weggenommenen Satz v. 5 eine Vertretung schaffen musste; ihn verrät das וְהָיָה, da Baruch וַיְהִי schreibt. **12**. Jer will den Abzug der Chaldäer dazu benutzen, eine Vermögensangelegenheit in seiner Heimat zu regeln. Es ist nicht ganz sicher, was לַחֲלֹק מִשָּׁם eigentlich bedeutet. Das Hiph. (mit Syncope des ה s. Ges.-Kautzsch[26] § 53 q) ist wohl punktiert, weil das Piel, das vom Ktib doch beabsichtigt zu sein scheint, gewöhnlich austeilen bedeutet. Da חֵלֶק häufig neben נַחֲלָה steht, so mag der Ausdruck, der ein term. technic. sein wird, besagen: „einen Erbschaftsanteil von dortigem Besitz in Empfang zu nehmen“; בְּתוֹךְ הָעָם heisst: innerhalb der Familie. **13**. *Und es geschah, wie er im Thor Benjamins war,* das sich in der nördlichen Stadtmauer befunden haben muss, *und dort ein Wachtmeister war Namens Jirija* u. s. w., *da griff er den Jeremia* (הַנָּבִיא fehlt in der LXX) *und sagte: du willst zu den Chaldäern über-*

laufen. Hätte ihn der Officier nicht zufällig gesehen, so wäre nichts passiert. Wenn jener den Propheten beschuldigt, er wolle zum Feinde übergehen, so muss dergleichen häufig geschehen sein. Zahlreiche Judäer sind ohne Zweifel mit dem Abfall von Babel unzufrieden gewesen, auch wenn sie nicht so weit gingen, wie Hesekiel, der den Zedekia des Eidbruchs beschuldigt (Hes 17 15 17), andererseits werden die Babylonier ähnlich wie früher die Assyrer (s. Jes 36 13ff.) nicht ermangelt haben, die Menge durch Versprechungen zu ködern und gegen Zedekia aufzuhetzen (vgl. 38 19). Von dem Jirija wissen wir sonst nichts; dass die LXX ihn Seruja nennt, dass überhaupt bei selteneren Eigennamen fast immer Differenzen auftreten, zeigt handgreiflich, wie undeutlich die alten Handschriften geschrieben waren. **14.** Jer wehrt den Verdacht derbe genug ab, aber es hilft ihm nichts. In v. 14a lies אֶל für עַל. Eines der beiden וַיִּתְפֹּשׂ in v. 13 und 14, die noch dazu verschieden konstruiert sind, wird auf Irrtum beruhen, wahrscheinlich das zweite, für das man וַיִּתְמֹךְ schreiben kann: er hielt ihn fest und brachte ihn zu den Beamten, die **15** ihn doch wohl erst verhört haben, wenn auch nichts davon dasteht. Zornig schlagen sie ihn, wahrscheinlich eigenhändig, vgl. die Art, wie der königliche Statthalter Nehemia mit den fehlbaren Juden umspringt Neh 13 25. Der Name des Kanzlers, Jonathan, erinnert uns daran, dass wir nicht mehr in der Zeit Jojakims sind, dessen Beamte dem Jer grösstenteils geneigt (36 11ff. 26 16 24), aber wohl, wie Graf annimmt, mit Jojachin nach Babel abgeführt waren. Dass man des Kanzlers Haus zum Gefängnis eingerichtet hat, lässt darauf schliessen, dass es in dieser kritischen Zeit viele politische Gefangene gab. וְהִכּוּ אֹתוֹ und וְנָתְנוּ אֹתוֹ hat Baruch doch wohl nicht geschrieben; das erste Verbum kann man vielleicht וְהַכָּה schreiben (Inf. abs. vgl. v. 21 44 17 ff.); für נָתַן, das in den späteren Schriften eine wahre Landplage ist, hat die LXX וַיְשַׁלְּחוּהוּ gelesen. בֵּית הָאֲסוּר fehlt in der LXX, kommt sonst nicht vor, scheint durch die Fortsetzung ausgeschlossen zu werden, ist also zu streichen. **16.** Lies am Anfang nach der LXX mit vielen Exegeten וַיָּבֹא. בּוֹר muss man hier nicht mit Grube oder Gefängnis, sondern mit Brunnen (6 7) übersetzen, weil sonst der Zusatz וְאֶל־הַחֲנִיּוֹת keinen Sinn hätte: Jer kam in das Brunnenhaus und zwar (nicht in die obere Brunnenstube, sondern) in den unterirdischen, mit Gewölben überdeckten, feuchten Teil der Cisterne; חָנוּת, nur hier, nachbiblisch das Kaufmannsgewölbe. **17.** Nach langer Zeit lässt ihn Zedekia holen und fragt ihn, ob ein Wort Jahwes vorhanden sei. Jer hat nach Baruch das Wort Jahwes keineswegs immer zur Verfügung, es kann kommen und auch ausbleiben. Es wird hier ganz konkret als Aufschluss über etwas Thatsächliches gedacht, nicht als theologische Offenbarung oder Moralpredigt. Da Jer den Ausgang des Krieges und das Schicksal Zedekias schon vorhergesagt hat (34 3ff.), so nimmt der schwächliche König an, es sei möglich, dass Jahwe inzwischen anderen Sinns geworden sei und insbesondere ihm ein besseres Schicksal bewilligt habe. Jer begnügt sich, seine frühere Ankündigung kurz zu bestätigen. Der Vers ist von den Schreibern des hebr. Textes wieder nach Kräften gestreckt; eingesetzt ist nach dem Zeugnis der LXX das erste הַמֶּלֶךְ, ferner בְּבֵיתוֹ, endlich das dritte וַיֹּאמֶר. Jer hat in mildem Tone gesprochen, nicht polternd, wie ihn die Ergänzer über Zedekia reden lassen, daher kann

er den König um Milderung der Haft angehen. Er fragt zunächst **18**, warum er ins Gefängnis gesteckt sei? Baruch hat ja wohl נְתַתָּנִי geschrieben; die LXX liest נְתַתַּנִי אַתָּה, aber das אַתָּה ist so unmotiviert wie das אוֹתִי. Die weitere Bemerkung **19**: „wo (lies mit Qre וְאַיֵּה) sind nun eure Propheten, die euch geweissagt haben, der König von Babel wird nicht in dies Land (die LXX liest אָל für עֲלֵיכֶם וְעַל) kommen", ist von der Hand des Ergänzers eingeschaltet, der offenbar den Text nicht recht gelesen hat und annimmt, Jer sei wegen seiner Weissagungen eingekerkert vgl. 32 3. Auch sind nur diese späteren Theologen der Meinung, dass es zur Zeit des Jer von falschen Propheten gewimmelt habe, dagegen gewinnt man aus der alten Quelle eher den Eindruck, dass das Auftreten von Propheten eine Seltenheit war (29 15 21ff. 26 20) und dass es den Jer frappierte, wenn ein Prophet anderer Meinung war als er (Cap. 28). Wie kann Jer endlich diesen triumpfierenden Ausruf mitten in seiner Bitte anbringen und dann, nachdem er den König durch den Ausdruck „eure Propheten" beleidigt hat, demütig flehend **20** fortfahren: „und nun höre doch, mein Herr König, lass mich doch eine Bitte dir zu Füssen legen" u. s. w. Er erwartet keine Freilassung; da er jedoch fühlt, dass der König innerlich von seiner guten Gesinnung überzeugt ist, so bittet er, ihn doch nicht in dem unterirdischen Verliess umkommen zu lassen. Diese Scene ist eben so rührend, wie historisch interessant: hier der Prophet, entstellt von den Misshandlungen, der Kerkerluft und den Entbehrungen, aber festhaltend an seinen Vorhersagungen, ohne ein Scheltwort für seine Verfolger, standhaft ohne Trotz, ohne Schwärmerei, ohne Fanatismus, schlicht, menschlich milde und demütig, dort der Herr König, der offenbar wider seinen Willen in das Kriegsabenteuer hineingerissen wurde, ängstlich auf des Märtyrers Lippen sehend, ob sie nicht ein günstiges Wort für ihn haben, heimlich mit dem Manne flüsternd, den seine Beamten wegen Landesverrats eingekerkert haben, schwach, ein armer Wicht, aber nicht schlecht, ein König, aber viel mehr gebunden, als der Gefangene, der vor ihm steht. Warum haben uns nicht die jüdischen Theologen die alte schlichte Biographie ganz und unverändert erhalten, ihre eigenen Predigten hätten wir ihnen gern gelassen. **21**. Auf den Befehl des Königs (der Name Zedekia fehlt in der LXX) verwahrte man Jer in dem Wachthof, in dem er das Cap. 32 erzählte tröstliche Omen erhielt, und gab ihm (wieder der Inf. abs. mit ו, s. Ges.-Kautzsch § 113 z) für den Tag einen Laib Brot, solange es noch Brot gab, „aus der Strasse der Bäcker". Dass die Bäcker beisammen wohnen, scheint darauf hinzuweisen, dass sie eine Art Gilde oder Bruderschaft bilden, wie die meisten Handwerker, Techniker, Künstler, Ärzte, Schiffer in früheren Zeiten. Ein Laib, eigentlich eine Scheibe Brot, kann nicht viel gewesen sein, da die Laibe so dünn waren, dass man sie mit den Händen brechen konnte; wahrscheinlich bekam doch Jer nichts weiter, wenn ihm nicht ab und an ein Freund anderweite Nahrung gebracht hat.

Der Schluss: „und so sass Jer im Wachthofe" kündigt eine Fortsetzung an, als die man vielleicht die Geschichte 32 6 ff. anzusehen hat. Daran wird sich dann, wenn die Bearbeiter nicht dies und jenes, bei dem sich kein „Wort Jahwes" anbringen liess, weggelassen haben,

Cap. 38 (LXX: Cap. 45)

angeschlossen haben. Es erzählt, mehrere Beamte hätten gehört, wie Jer seine Weissagungen über das Schicksal der Stadt fortsetzte, hätten ihn deshalb in die schlammige Cisterne des Wachthofes werfen lassen, doch sei er durch einen Eunuchen daraus befreit worden und habe abermals eine heimliche Unterredung mit Zedekia gehabt, deren Inhalt er den Beamten verheimlichen musste. Auch diese Erzählung stammt aus Baruchs Buche, ist also glaubwürdig.

1. Von den vier Beamten, die offenbar die schlimmsten Feinde Jer.s waren, kam Jukal 37 3, Paschchur Cap. 21 vor, doch fehlt der letztere in der LXX. Nach 21 1 37 3 sollte man diese beiden für Freunde des Propheten halten, auch hätten sie danach längst seine Weissagungen gekannt, sich also nicht mehr über sie aufregen können; das ist ein Beweis, dass jene Stellen Midrasch sind. Jer kann auch in der Haft zu „allen Leuten“ reden (vgl. zu 32 8), doch sind wohl in erster Linie die im Wachthofe stationierten Kriegsleute gemeint v. 4. Nun werden **2** und **3** zwei verschiedene Reden Jeremias in Kürze mitgeteilt, die beide mit selbständigem Eingang versehen sind und nebeneinander stehen, als gingen sie sich nichts an. In der ersten v. 2 heisst es, wer in der Stadt bleibe, werde durch Schwert, Hunger oder Pest (letztere fehlt in der LXX wie gewöhnlich) sterben, wer sich den Chaldäern ergebe, werde im Leben bleiben (lies יִחְיֶה mit dem Ktib und streiche וָחָי nach 21 9). Dieser Satz ist wörtlich aus 21 9, wo er durch v. 8 vorbereitet ist, abgeschrieben. Wenn Jer seinen Zuhörern einen solchen Rat gegeben hätte, so würde er den Tod verdient haben und wir müssten uns durchaus auf die Seite der Beamten stellen. Denn selbst wenn Zedekias Abfall ein Treubruch war, was übrigens im B. Jeremia niemals behauptet wird (wie Hes 17, s. zu 37 13), so durfte und musste das zwar Jer dem Könige selber vorhalten, aber seine Soldaten durfte er nicht zum Überlaufen verführen, weil das ein zehnmal schlimmerer Treubruch gewesen wäre. Die Sache ist zu 21 9 besprochen; dass Baruch einen solchen Widersinn geschrieben haben könnte, würde ich selbst dann bestreiten, wenn v. 2 nicht einen Konkurrenten an v. 3 hätte, den allerdings die LXX absurder Weise mit v. 2 durch כִּי verbindet. Die Vorhersagung des Falls der Stadt konnte natürlich auch lähmend auf den Widerstand einwirken, war aber kein Verbrechen, sondern einfach die einzig mögliche Antwort auf eine Frage, die täglich an den Propheten gerichtet wurde. **4.** Die Beamten wünschen, dass „dieser Mann getötet werde“ (אֶת־ vor הָאִישׁ wird vom Abschreiber herrühren, s. zu 35 14), „denn darum (volkstümlich für weil vgl. 29 28) macht er lass (מְרַפֶּא falsch für מְרַפֶּה s. Ges.-Kautzsch[26] § 75 rr) die Hände der Kriegsleute“ u. s. w. Weil Jer die unangenehme Wahrheit sagt, trachtet er nicht „nach Wohl für das Volk, sondern nach Unheil“ — man sieht, die Menschen waren damals grade so wie heute. הַשָּׁרִים fehlt in der LXX. „Solche Worte“ bezieht sich auf v. 3. **5.** Zedekia überlässt den Jer ihnen. Die zweite Vershälfte wird vom MT dem König in den Mund gelegt: „denn nicht ist der König der, der etwas vermag mit, d. h. gegenüber euch“, in der LXX, die אִתָּם für אֶתְכֶם = אִתְּכֶם liest, eine Bemerkung des Erzählers,

die die unbegreifliche Schwäche des Königs erklären soll. Im MT hätte Zedekia doch wenigstens den Mut, seine Unzufriedenheit zu erkennen zu geben, aber die LXX wird wohl im Recht sein. Zedekia handelt ohne Energie, aber doch schlau, indem er nur sagt: „er ist in eurer Hand"; sie konnten jetzt mit ihm verfahren, wie sie wollten, aber das Recht, ihn hinzurichten, hatten sie nicht erhalten; hat der König dem von ihm so hoch gehaltenen Propheten nicht durch einen Machtspruch sofort das Leben gerettet, so hat er doch Zeit gewonnen, es nachher zu thun, wenn die Wut seiner Beamten sich abgekühlt hat. Der König hat wohl für sich selber gefürchtet, wenn seine Loyalität der Kriegspartei verdächtig wurde. **6.** Die Fürsten wollen den Mann, den sie nicht hinrichten dürfen, auf andere Weise verderben. Sie werfen ihn in eine schlammige Cisterne, die nicht einmal einen Zugang hat, sodass sie ihn mit Stricken hinablassen müssen. Das determinierte הַבּוֹר vor dem Eigennamen ist grammatisch schwerlich zu rechtfertigen (vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 127 f.); entweder ist der Eigenname hinzugesetzt oder הַבּוֹר aus בּוֹר verschrieben; letzteres ist viel wahrscheinlicher. Der Prinz hat vielleicht in der Königsburg eine Dienstwohnung als Kommandant der Wacht gehabt und die Cisterne im Wachthof für seinen Haushalt zugewiesen bekommen. In der LXX fehlt „und sie nahmen den Jer", auch die beiden anderen Jeremia; für וַיִּטְבַּע hat sie blos וַיהי. **7.** Der Kuschit Ebedmelek, „ein Verschnittener und als solcher im Hause des Königs", hört von der Unthat der Beamten, die geschah, „während der König im Benjaminsthor (37 13) sass". Dass עֶבֶד־מֶלֶךְ ein Eigenname ist, geht aus dem Fehlen des Artikels vor מֶלֶךְ hervor; letzteres wird der Name des Gottes Melek sein; seinen Namen hat der Äthiope wohl von einem früheren Besitzer erhalten. Die Schutzbefohlenen des Verschnittenen, die königlichen Frauen, sind über die Behandlung des Propheten empört, und der Verschnittene wird in ihrem Auftrage gehandelt haben. Er nimmt an, dass der König mit dem Verfahren der Beamten nicht einverstanden ist, und geht **8** hinaus, ihn davon in Kenntnis zu setzen. Der MT setzt ein מִבֵּית הַמֶּלֶךְ, die LXX dafür ein אֵלָיו hinzu, beides ist unnötig. Ebedmelek v. 8[a] wird in der LXX weggelassen. Die Worte des Eunuchen werden **9** vom MT und von der LXX ganz verschieden angegeben. In der LXX beschuldigt er den König selber, den Mann übel behandelt zu haben, um ihn zu töten, weil kein Brot mehr vorhanden ist. Aber nachher thut Zedekia auch im griechischen Text nicht so, als ob ihm ein starker Vorwurf gemacht ist. Der MT ist sehr viel weitläufiger, insbesondere ist „diesen Mann" zu „diese Männer" geworden und die letzteren werden getadelt. Die Vorlage der LXX sah so aus: ... הרעות אשר עשית להמית; den MT kann man durch Weglassung überflüssiger Wörter auf Folgendes reducieren: ... הרעו את אשר עשו לירמיה וימת. Beide Texte sind im wesentlichen identisch und die jetzige Verschiedenheit darauf zurückzuführen, dass einige undeutliche Konsonanten verschieden gedeutet wurden und dass der hebr. Text nach der Gewohnheit seiner Schreiber durch allerlei unnötiges Beiwerk vermehrt worden ist. Baruch hat nach meiner Meinung geschrieben: הֲרֵעוּ אֵת אֲשֶׁר עָשׂוּ לְהָמִית אֶת־ הָאִישׁ הַהוּא: *übel haben sie gemacht, was sie gethan haben, sterben zu lassen jenen Mann vor Hunger, weil kein Brot mehr in der Stadt ist.* Danach hat

sich Ebedmelek und wohl der ganze Harem die Sache so zurecht gelegt: es ist kein Brot mehr da, darum haben die Leute im Wachthof den Gefangenen, den sie ohnehin hassten, in die tiefe Grube geworfen, um ihm nichts mehr geben zu müssen. Der Harem weiss natürlich nichts von der Verhandlung zwischen Zedekia und den Beamten und deutet sich den beobachteten Vorgang in kindlicher Weise aus. Die köstliche Naivität der ursprünglichen Darstellung ist im MT wie in der LXX ganz verloren gegangen und der Schlusssatz „weil kein Brot u. s. w." im MT ganz unverständlich. Übrigens wird das Ktib in v. 9b וְיָמֹת beabsichtigt haben: damit er tot am Platze bleibe. Da die LXX am Anfang von v. 9 die Anrede „mein Herr König" nicht übersetzt, so hat sie sie auch nicht gelesen; Baruch hat gewiss nicht die ganze Rede des Kuschiten wiedergeben wollen, sondern nur den wichtigsten Satz. Das entspricht seiner Art und der Art der älteren Schriftsteller überhaupt. **10.** Zedekia ordnet ohne weiteres an, den Jer aus seiner gefährlichen Lage zu befreien, „bevor er sterbe". So viel Autorität traut er sich noch zu, dass sich die Fürsten dem nicht widersetzen werden. Ebedmelek (הַכּוּשִׁי fehlt in der LXX) soll drei Männer „von hier", von der Besatzung des Thores, mit sich nehmen; für שְׁלֹשִׁים lies mit Ewald u. a. שְׁלֹשָׁה, schon wegen des Plur. אֲנָשִׁים, da sonst der Sing. zu erwarten wäre; vier Männer waren genug, den Jer aus dem Brunnen zu ziehen, dreissig konnten auch schwerlich an der Nordmauer, die wegen des ebenen Terrains am ersten einem Angriff ausgesetzt war, entbehrt werden, da die Besatzung der Stadt nach v. 4 schon Verluste gehabt hatte. **11.** Ebedmelek nimmt die Männer (בְּיָדוֹ fehlt in der LXX), begiebt sich in den Königspalast und zwar „unter die Vorratskammer" und holt sich dort בְּלוֹי סְחֹבוֹת, wie zu lesen ist (בְּלוֹאֵי = בְּלוֹי), u. s. w., Lumpen von abgetragenen und zerfetzten Kleidern. Er ist in der Königsburg genau bekannt mit den Dingen, die zum Haushalt gehören, daher wohl v. 7 im MT richtig als Verschnittener bezeichnet. Er lässt die Lumpen an Stricken herab; hätte er sie hinabgeworfen, wie die LXX sagt, so hätte Jer sie im Schlamm der dunklen Cisterne schlecht finden können. **12.** In der LXX heisst es nun einfach weiter: „und sprach: dies lege unter die Seile, und Jer that so". Das ist ein verständlicher Text; wir würden zwar sagen: auf die Seile, aber der Verf. denkt sich die Seile am Körper aufliegend, sodass, für den Zuschauer, die Lumpen unter ihnen hervorschauen. Im MT liefert die Zeilenwut der Abschreiber zunächst allerlei unnötige Beigaben, dann hat einer das Bedürfnis gefühlt, die Körperstelle, wo die Seile angebracht werden sollen, näher zu bezeichnen durch: „unter die Gelenke deiner Hände". Das giebt also ein zweites „unter", das nach Hitzig vom entgegengesetzten Gesichtspunkt ausgeht! Auch wenn man die Hände als Arme versteht, erhält man dasselbe Kuriosum, das für die Findigkeit eines Exegeten sehr anregend sein mag, aber den armen Jer eher konfus machen musste. Ich begreife ohnehin nicht, warum Jer sich nicht lieber auf die Seile setzen sollte; an den Handgelenken oder Achseln heraufgezogen zu werden, das musste doch für einen ausgehungerten Menschen eine wahre Qual sein. **13.** Die zweite Vershälfte dient zur Vorbereitung des Folgenden und sollte nicht mit der ersten zusammengekoppelt sein. **14.** In der LXX fehlt

„Zedekia“, für „Jer den Propheten“ steht blos „ihn“. Wieder weiss Baruch, den keine Kleinigkeit gering dünkt, genau zu sagen, wohin der König den Propheten holen lässt; leider schreibt er für Leute, die die Lokalitäten besser kannten als wir. Man übersetzt מָבוֹא הַשְּׁלִישִׁי gewöhnlich mit „der dritte Eingang“, muss dann aber, weil das Substantiv keinen Artikel hat, späteren Sprachgebrauch annehmen und weiss nicht, was man sich unter dem dritten Eingang denken soll. Besser schreibt man mit Giesebrecht מְבוֹא הַשָּׁלִישִׁים: Eingang der Schalischim. Letzteres Wort ist allerdings für uns nicht klar, dient aber wenigstens in Nordisrael zur Bezeichnung gewisser Soldaten, die um den König sind; hier wird man unwillkürlich daran erinnert, dass nach II Reg 11 5 ff. Königsburg und Tempel von drei Kompagnien bewacht wurden, obgleich der Zusammenhang zwischen jenem Wort und dem Zahlwort drei nicht sicher ist. Es könnte sein, dass eine grössere taktische Einheit gewöhnlich aus drei Zügen bestand. Jener Eingang verband die Höfe der Burg mit denen des Tempels; hier war vermutlich zu gewissen Tagesstunden keine Seele zu sehen. Zedekia will den Umstand, dass er Jer vom Tode gerettet hat, dazu benutzen, ihn etwas zu fragen; seine Aufforderung: „verhehle mir nichts!“ ist äusserst charakteristisch für ihn: der schwache Mensch klammert sich an die Hoffnung, Jer könnte doch noch ein günstiges Wörtlein für ihn in petto haben, wenn er ihn recht befragt und Jer sich recht besinnt. Er muss in einer beständigen Angst gelebt haben. **15.** Jer hat ihn aber zu gut kennen gelernt. Er weiss, wenn er ihm Unangenehmes weissagt, wird er ihn sterben lassen, d. h., wie v. 16 zeigt, ihn den erbitterten Beamten preisgeben; nur aus Selbstsucht, in der Hoffnung, aus dem Propheten doch noch ein günstiges Orakel herauszuschlagen, hat er dem Jer herausgeholfen. Und einen Rat Jeremias zu befolgen, den Rat, sich dem Babylonier zu unterwerfen, fehlt ihm die nötige Festigkeit gegenüber den Fürsten. Eigentlich hätte nun der armselige Mensch aus Jeremias Äusserung entnehmen müssen, dass er nichts Tröstliches zu erwarten habe, aber er hofft in seinem Angstfieber, ein feierlicher Schwur **16**, er werde ihm nichts anthun oder anthun lassen, werde den Propheten günstig stimmen — es ist fast so, als ob der Prophet das Schicksal in Händen habe, mindestens würde ein freundliches Wort den armen Wicht ein paar Tage beruhigt haben. Der Hinweis darauf, dass Jahwe dem Menschen „diese Seele geschaffen hat“, soll wohl besagen, dass er, selbst ein Geschöpf Gottes, sich nicht so leicht an einem Geschöpf Gottes vergreife. בַּסֵּתֶר, das post festum kommt, fehlt in der LXX, ebenso die bei den Ergänzern so beliebte Phrase: die dir nach dem Leben trachten. **17.** Ohne erst Zedekias Frage abzuwarten, die er ja im Voraus erraten konnte, giebt Jer ihm Auskunft und Rat zugleich: wenn du dich den Fürsten des Königs von Babel — der selber nicht zugegen war, sondern sich vielleicht schon in Ribla befand (39 5) — ergiebst, so bleibst du im Leben und wird die Stadt nicht verbrannt. Dem König selber durfte Jer die Ergebung anraten, ohne Landesverrat zu begehen (s. zu v. 2). Statt des langen Gottesnamens hat die LXX wieder blos Jahwe. V. 17^b könnte ein Zusatz sein. **18.** Ergiebt sich Zedekia nicht, so ist die Katastrophe unvermeidlich. In der LXX fehlt „die Fürsten“ und am Schluss מִיָּדָם (34, 3). **19.** Zedekia fürchtet, den

Judäern, die zu den Chaldäern abgefallen sind, ausgeliefert und von ihnen misshandelt zu werden. Eine geschichtlich interessante Notiz: es gab Judäer, die nicht blos aus Mutlosigkeit überliefen, sondern geradezu den Leitern des Krieges feindlich gegenüberstanden und sich gern an ihnen gerächt hätten. Leider lässt sich nicht weiter feststellen, ob es eine organisierte Partei war, die den Zedekia nicht als König wollte, oder nur solche Bürger, die sich früher dem Abfall widersetzt hatten und über ihren und des Landes Ruin erbittert waren. Auch weiss man nicht recht, ob Zedekia hier zu dem Propheten oder zu dem Parteimann, der ja auch gegen den Abfall gewesen war, spricht. Dem Jer kann man übrigens auch ohne seine Versicherung 37 14 zutrauen, dass er mit den Abgefallenen nicht in Verbindung stand. **20**. Er beruhigt den hasenherzigen Menschen, der überall Schreckgespenster sieht: .... „höre doch auf Jahwes Stimme bei dem, was ich zu dir sage“ u. s. w.; in Jeremias Rat, sich zu ergeben, spricht Jahwes Wille zu Zedekia. Wenn er dem folgt, so wird es ihm gut gehen. Die folgende Stelle **21. 22** wäre eine der merkwürdigsten in der prophetischen Literatur, wenn sie direkt vom Propheten herrührte. Jer hat nach v. 21 ein Gesicht gehabt, er sah v. 22, wie die Weiber im Königspalast zu den Siegern herausgeführt wurden, und hörte sie singen, Zedekia sei von seinen Freunden zum Kriege verführt und dann verraten worden. Das Auffällige besteht darin, dass dies Gesicht ein hypothetisches sein und nur Geltung haben soll, wenn Zedekia sich weigert (מָאֵן v. 21 scheint Part. Piel mit abgefallenem מְ zu sein), sich zu ergeben. Merkwürdig wäre ausserdem, dass Jer, wenn man v. 22 wörtlich nimmt, das kleine Gedicht, das er die Weiber singen hört, in der Vision gleich fertig mitgeteilt erhalten hätte. Indessen schreibt dies Baruch, und so ist die Stelle nicht ohne Weiteres als authentisches Selbstzeugnis des Propheten über die Natur der Vision zu betrachten. Das Gedichtchen rührt ja ganz gewiss von Jer her, aber die ganze Einführung und die bedingte Geltung der Vision kommt doch nur auf Rechnung des Biographen. Hat er das Gedichtchen schriftlich besessen? oder hörte er es in einer ekstatischen Stunde Jeremias und behielt es? Der einleitende Satz v. 22ᵃ wird von manchen Exegeten falsch ins Futurum gesetzt; es wird aber die Vision erzählt, und so ist mit der LXX zu übersetzen: *Und siehe, alle Weiber, die im jüdischen Königshaus übriggeblieben waren* — manche waren elf Jahre früher mit Jojachin weggeführt —, *wurden zu den Fürsten des Königs von Babel hinausgebracht und sangen dabei.* Das Gedichtchen selber ist im gewöhnlichen jeremianischen Versmass gehalten, ein Vierzeiler von abwechselnd drei und zwei Hebungen: *Verführt haben dich, dich übermocht Die Männer deiner Freundschaft, Liessen tauchen in den Sumpf deine Füsse — Sie wichen zurück.* Ist רגלך, LXX πόδα, richtig, so muss man mit Ewald u. a. nach der LXX הִטְבִּיעוּ aussprechen. Nach Baruchs Ansicht redet das Tetrastich Zedekia an; ihn haben seine Freunde, die Prinzen, Ratgeber, Beamten, verführt und „übermocht“, zum Kriege genötigt, haben ihn dann aber im Unglück stecken lassen, sei es durch rechtzeitige Flucht oder durch verräterisches Übergehen zum Feinde. Aber es ist recht wohl möglich, dass auch dies Gedicht die בַּת־עַמִּי Jeremias anredet; das weibliche Suffix wäre metrisch sogar viel bequemer.

Dann sind die Freunde die Verbündeten Judas, vor allem die Ägypter, auf deren Hilfe sich Juda verliess, als es den Kampf gegen die Grossmacht wagte, und die sich, als Juda vom Feind überschwemmt war, zurückzogen. Mehrere Exegeten finden in dem Gedicht einen spöttischen Ton, einer schilt sogar die singenden Frauen „schamlose Megären"; ich kann von alledem nichts entdecken, begreife auch gar nicht, was die unglücklichen Frauen zu einem Spottgesang hätte veranlassen können, noch weniger, wie Jer auf den Einfall kommen konnte, jene Frauen für Megären zu halten und sie als solche dem Zedekia in einem solchen Augenblick vorzuführen. Das Lied enthält nichts als Klage, wahrscheinlich die Klage des Propheten selber über das Schicksal seines Volkes. Den folgenden Vers **23** halte ich für eine unberufene Vermehrung des ursprünglichen Textes. Er wiederholt nur das Vorhergehende, blos die Kinder Zedekias waren noch nicht erwähnt; „deine Weiber" besagt aber etwas ganz anderes als „die Weiber im Königshaus" v. 22, welcher Ausdruck noch manche andere Prinzessin mit einschliesst vgl. 41 10. In v. 23^a, wo mit der LXX das abgeschmackte כָּל־, vielleicht auch מַיְדִם zu streichen ist, drückt das Part. im Plur. mit weggelassenem Subj. nach späterem Sprachgebrauch unser „man" aus: man führt hinaus vgl. Ges.-Kautzsch^{26} § 116t 144c; in v. 23^b ist jedenfalls תִּשָּׂרֵף, also Konstruktion des Pass. mit dem Accus., ebenfalls nach jüngerem Sprachgebrauch, beabsichtigt. Jeremias Rede v. 20 ff. würde nur gewinnen, wenn sie mit v. 22 abschliesst, statt mit v. 23. **24.** Wenn irgend jemand „etwas von diesen Worten" (יֵדַע mit בְּ) erführe, würde Jer sterben müssen, schwerlich durch die Hand des Königs, aber durch die der Fürsten, vor denen ihn der König dann nicht mehr beschützen würde, wohl auch nicht könnte, weil er sich blossgestellt hätte. Dass dieser nichts davon sagt, was er nun thun will, ist bezeichnend für ihn; er weiss es natürlich selber nicht. **25.** Er denkt jetzt vor allem an die nächste Not, nämlich an den Zorn der Fürsten, wenn sie hören, dass der König sich mit Jer über die Ergebung beraten hat. Diese Fürsten sind sichtlich die schlimmsten Ängstiger Zedekias, schlimmer als die Chaldäer, denen er sich ergeben würde, wenn er es wegen der Fürsten wagen dürfte. Es ist ihm nur darum zu thun, sich von einem Tage zum anderen weiter zu helfen; um der kleinen Not des Augenblicks zu entgehen, die ihm die Fürsten bereiten, treibt er der grossen Katastrophe entgegen, die nicht blos ihn, sondern auch das Volk vernichten wird. Ohne ein direktes Wort darüber zu äussern, charakterisiert der Erzähler durch blosses Referieren diesen Waschlappen von einem Könige auf das Schärfste. Ein mutiger Entschluss im Sinne Jeremias hätte Juda gerettet; statt des Propheten hätte er die Fürsten festsetzen und schleunigst das nächste Thor den Chaldäern öffnen sollen. Selbst wenn die Fürsten den Jer, wenn er ihnen seine Unterredung mit dem Könige, besonders das, was dieser gesagt hat, nicht verraten will, mit dem Tode bedrohen, soll er schweigen und **26** ihnen etwas vorlügen, soll sagen, er habe den König angefleht, ihn nicht in das Haus des Kanzlers zurückbringen zu lassen. Wahrscheinlich lag so etwas, wie diese erschwerte Haft, in der Luft, sonst wäre ja eine derartige Bitte gar nicht motiviert und die Lüge gar zu plump gewesen. Wir sind nun gespannt darauf, was Jer auf diese Zumutung

antworten wird — er antwortet nichts, sondern thut 27 einfach, was ihm der König befohlen hat. Die Fürsten kommen, alle, sie wittern etwas von dem Schwanken des Königs, von der Möglichkeit, dass er über ihre Köpfe hinweg Frieden schliesst; sie wollen es sicher wissen, um sich danach einzurichten, um vielleicht den Zedekia zu entthronen und einen anderen, einen Mann von dem Schlage Ismaels (Cap. 41), zum Könige zu machen; denn wenn Zedekia plötzlich Frieden geschlossen hätte, so hätte er, schon im eigenen Interesse, die Kriegspartei durch die Chaldäer ausrotten lassen müssen. Sie fragen Jer, und Jer — lügt ganz ruhig. Denn eine Lüge war es, wenn er jene angebliche Bitte als Inhalt des Gesprächs angab, selbst wenn er die Bitte wirklich vorgetragen hätte, da er den Fürsten weiss macht, er habe nichts anderes mit dem Könige verhandelt. Eine ganz ähnliche Lüge legt der Elohist Gen 20 dem Abraham in den Mund, allerdings in der Meinung, ihn von der Lüge reinigen zu können durch den Hinweis darauf, dass sie teilweise die Wahrheit enthält (Gen 20 12). Man darf die Lüge nicht bemänteln oder, wie meist geschieht, totschweigen, aber man muss sie auch nicht mit unserem Mass messen. Ein anderer Autor lässt sogar Jahwe selber lügen (I Reg 22 22 f.); das Altertum denkt also über solche Dinge ganz anders als wir. Das AT kennt in der Hauptsache zwei Arten von Sünden, diejenige, die in der Verletzung der persönlichen Ehrung Jahwes besteht (und die wir zum Teil gar nicht als Sünde betrachten), und die, die irgend eine materielle Schädigung anderer zur Folge hat; daneben giebt es noch vieles, was sich nicht schickt in Israel, ohne eine Sünde im vollen Sinn des Wortes zu sein. Wir dagegen betonen bei dem Begriff der Sünde in erster Linie das Vergehen gegen uns selbst, die Beeinträchtigung unseres Verhältnisses zum an sich Guten, die Schädigung unseres sittlichen Menschen. Die Lüge gilt uns als eine arge Sünde, weil sie unser inneres Wesen vergiftet; wir rechnen sie mehr als alles andere zu dem זֵלֶל, das nach 15 19 nicht aus des Propheten Munde kommen sollte. Wir denken so, weil für uns die Menschenseele das Subjekt der Religion und der Brennpunkt aller ethischen Interessen ist. Aber so lange und so weit nicht die Seele, sondern ein sichtbares, objektives Volkswesen Mittelpunkt der Religion und Ethik ist, kann man gar nicht so denken. Die objektive Wahrheit will auch Jer und setzt das Leben für sie ein, die subjektive Wahrhaftigkeit fehlt ihm keineswegs, aber er will die Wahrheit um des Wohls des Volkes willen, sie kann daher, wenn das Gesamtwohl es zu fordern scheint, in einem einzelnen Fall unterdrückt werden müssen: die Wahrheit ist ein Mittel zu einem höheren Zweck, im Allgemeinen das beste Mittel — kein Prophet eifert mehr gegen die Lüge, als Jer — aber gegen die Feinde des Gesamtwohls kann einmal die Täuschung wirksamer sein als die Wahrheit. Wenn man Jer Vorstellungen gemacht hätte, würde er vermutlich geantwortet haben: soll ich die Fürsten zu einer verderblichen Gewaltthat veranlassen, indem ich ihnen verrate, dass der König sich mit Friedensgedanken trägt, soll ich den Untergang des Volkes beschleunigen? Jer war in einer fatalen Lage, weil auch die Verweigerung der Antwort eine Antwort gewesen wäre. Man muss jedoch hinzusetzen, dass Jer, wenn wenigstens Baruch genau berichtet, keine besonderen Skrupel bei seiner Lüge

empfunden hat. Das Gewissen des antiken Menschen reagiert noch nicht auf Verletzungen der Seele allein. Jer erreicht seinen Zweck, die Fürsten „schwiegen von ihm hinweg“ (prägnanter Ausdruck für: schwiegen und liessen von ihm ab), „denn die Unterredung war nicht gehört“, nicht behorcht worden; Zedekia hatte sich gut vorgesehen. הַדָּבָר, mit dem Artikel, muss etwa soviel wie „das Reden“ bedeuten. Die LXX liest דְּבַר יהוה: das Orakel und der im Namen Jahwes gegebene Rat war nicht gehört worden, anderes vielleicht wohl; indessen handelt es sich nach dem Zusammenhang weniger um das, was Jer, als um das, was der König gesagt hatte; der MT verdient also den Vorzug. Die Übersetzung: nihil fuerat auditum hätte דָּבָר (ohne Art.) erfordert. **28.** Die erste Vershälfte dient zum Übergang auf das folgende Capitel. Die zweite ist von der LXX wohl absichtlich ausgelassen, weil sie sich weder mit dem Vorhergehenden, noch mit 39 1 in Verbindung setzen lässt; die LXX entnimmt ihr nur ein „und es geschah“. Wer der LXX folgen will, wird die letzten drei Wörter in v. 28^b als Variante zu dem Schluss von v. 28^a ansehen. Einfacher verbindet man 38 28^b (wo jedoch וְהָיָה in וַיְהִי zu verbessern ist) mit 39 3 und sieht mit den meisten Exegeten in

Cap. 39 (LXX: Cap. 46)

den Anfang v. 1 2 für eine spätere Einschaltung an (nicht blos v. 1, sondern auch v. 2!). Denn v. 1 2 4–10 gehören nicht dem Baruch an, sind vielmehr eine verkürzte Wiedergabe von II Reg 25 (= Jer 52); an diesen Bericht über die Einnahme Jerusalems, das Schicksal Zedekias und der Bürger schliesst sich v. 11–13 eine Angabe an über eine angebliche Anweisung Nebukadrezars in Betreff der Behandlung Jeremias, die vielleicht von derselben Hand stammt, die v. 1 2 4–10 einsetzte. Nur v. 3 14 sind von Baruch geschrieben und bilden die Fortsetzung von 38 28^b. Am Schluss giebt ein Bearbeiter in v. 15–18 noch ein Wort Jahwes von seiner eigenen Erfindung zum Besten, das von Ebedmelek handelt und an einem ganz unglücklichen Platz steht. In der LXX fehlt noch v. 4–13; vielleicht sind auch v. 1 und 2 in ihr erst nachträglich zugesetzt.

39 1 2: Zeitangaben über den Anfang und das Ende der Belagerung Jerusalems. **1** ist in der Hauptsache identisch mit 52 4^a II Reg 25 1^a. Die Belagerung begann im 9. Jahr Zedekias, im 10. Monat (an dessen 10. Tage nach 52 4). **2** giebt 52 5–7^a II Reg 25 2–4^a in Kürze wieder: am 9. des 4. Monats im 11. Jahr Zedekias, also anderthalb Jahr nach dem Beginn der Belagerung, sei die Stadt „erbrochen worden“. In der Grundstelle heisst es eigentlich, dass an jenem Tage das Brot alle geworden sei, doch scheint die Einnahme der Stadt damit in Verbindung gebracht zu werden; hat man sich die Sache so zu denken, dass der Nahrungsmangel die Veranlassung zum Ausbruch der judäischen Krieger und dieser wieder die Ursache der Einnahme war? Aber unser Interpolator fasst es v. 4 nicht so auf, und nach Baruchs Darstellung in 38 9 37 21 scheint allerdings das Brot schon einige Zeit vor der Eroberung ausgegangen zu sein. Ist vielleicht II Reg 25 3^b ein jüngerer Zusatz?

39 3, dem Baruch angehörig, ist mit 38 28^b zu verbinden: *Und es geschah, nachdem die Stadt eingenommen war, kamen alle Fürsten* u. s. w. Sie liessen sich nieder, nämlich zum Gericht und zur Ordnung der Dinge, in dem „Thor der Mitte“, das wir nicht kennen, das ja aber wohl zwischen zwei anderen

Thoren in der nördlichen Stadtmauer gelegen haben mag. Der MT giebt vier Namen von Fürsten, hinter den beiden letzten stehen Titel, hinter den beiden ersten nicht, der erste Name ist mit dem vierten identisch. Die beiden Titel kehren in v. 13 wieder, der von v. 3 abhängig ist, und der Obermagier heisst in beiden Versen Nergalscharezer. Der Obereunuch heisst v. 13 Nebuschasban, in v. 3 geht dagegen dem Titel Obereunuch der Komplex סמגר נבו שרסכים vorauf. Lassen wir סמגר, das in der LXX durch ein „und“ vom Folgenden getrennt ist, vorläufig fort, so entspricht dem נבושזבן in v. 13 das נבו שרסכים, LXX: Ναβουσαχαρ, in v. 3; die erste Hälfte נבו ist überall dieselbe, in der zweiten steht dem richtigen שזבן von v. 13 das שרסכים MT und שכר LXX von v. 3 gegenüber; die Lesung der LXX hat also einige Ähnlichkeit mit den richtigen Konsonanten, während im MT von v. 3 die Konjektur eingegriffen zu haben scheint. Bleibt noch der erste (mit dem vierten identische) Eigenname und das dahinterstehende סמגר, das man für einen Titel zu halten und neben das רבמג hinter dem vierten Namen zu stellen versucht ist. Giesebrecht vermutet, dass סמגר aus שַׂר מָג = רַב מָג entstanden sei; mag das richtig sein oder nicht, so ist jedenfalls wahrscheinlich, dass der Name und Titel am Schluss eine Korrektur des ersten Namens und des dahinterstehenden Wortes sein soll. Also werden nur zwei Fürsten mit Namen und Titel aufgeführt, Nergalscharezer (babylonisch: Nirgal schar uzur, Nirgal beschütze den König), der Oberste der Magier oder Priester, und Nebuschasban (babyl. Nabu schisibanni, Nabu rettet mich), der Oberste der Eunuchen, beide, wie wir sagen, Civilbeamte, Gott und König vertretend. Ausserdem: „der Rest der Fürsten“ (streiche כָּל־ nach der LXX). Baruch fährt in v. 14 fort, den die LXX direkt auf v. 3 folgen lässt. Im MT hingegen haben wir zuvor die Interpolationen weiter zu verfolgen, zunächst

39 4–10. Wenn der Text am Anfang von v. 4 richtig ist, so hat der Interpolator v. 3 nicht verstanden. Denn Zedekia hat gar nicht gesehen, dass der Magier und der Eunuch ihr Tribunal im Thor der Mitte aufschlugen; dies konnte erst nach vollbrachter Eroberung geschehen. wie 38 28b auch besagt, der König war aber schon früher aus der Stadt geflohen, sonst wäre er gar nicht herausgekommen. Es ist möglich, dass רָאָם aus רָאָה verdorben ist und dass das Sehen sich auf das הִבָּקְעָה v. 2 bezieht, aber man kann freilich den Ergänzern viel zutrauen. Der König entflieht mit seinen Kriegsleuten „des Wegs zu dem Königsgarten durch das Thor zwischen den beiden Mauern“ oder nach II Reg 25 4: „des Weges des Thors ....., das sich am Königsgarten befindet.“ Da der Königsgarten im Südosten der Stadt lag und bei ihm das Quellthor (Neh 3 15), das vermutlich mit dem hier genannten Thor identisch ist, so flieht Zedekia erst in das südliche Thal hinab, um dann, durch die II Reg 25 Jer 52 erwähnten Belagerer hindurch, in östlicher Richtung der Jordansaue zuzueilen (in v. 4b lies וַיֵּלְכוּ nach 52 7 statt וַיֵּצֵא). **5** ist abgekürzte Wiedergabe von II Reg 25 5 6 Jer 52 8 9, wo noch berichtet wird, dass Zedekias Streitmacht sich zerstreute. In der Umgegend von Jericho ergriffen, wird er nach Ribla im Lande Hamath (im oberen Orontesthal) gebracht und von Nebukadnezar gerichtet. **6** = 52 10, nur חֹרֵי für שָׂרֵי und ein überflüssiges בִּרְבָלָה mehr;

in II Reg 25 7 wird die Abschlachtung der judäischen Fürsten nicht erwähnt. **7** ist verkürzte Wiedergabe von 52 11. Zedekia wird geblendet und in ehernen Ketten nach Babel gebracht (לְהָבִיא = לְהָבִיא), um dort, wie es Cap. 52 heisst, bis zu seinem Tode im Gefängnis zu bleiben. In II Reg 25 steht der letztere Satz noch nicht. Man sieht, Jer 52 weiss schon mehr als II Reg 25, und II Reg weiss wieder mehr als Baruch, der die Begegnung zwischen Nebukadnezar und Zedekia für diesen günstig verlaufen, Zedekia in Frieden sterben und mit königlichen Ehren bestattet werden lässt (s. zu 34 3 ff.). Mit Übergehung der Zeitangabe 52 12 II Reg 25 8 liefert nun der Interpolator **8** einen kurzen Auszug aus dem Bericht seiner Quelle über die Zerstörung Jerusalems, verschweigt sogar die Verbrennung des Tempels. Für בֵּית הָעָם ist natürlich בֵּתֵי ה׳ zu schreiben. **9** in der Hauptsache = 52 15 II Reg 25 11. עָלָיו ungenau für: zum (אֶל) König von Babel. Für das zweite יֶתֶר הָעָם hat II Reg יֶתֶר הֶהָמוֹן, Cap. 52 יֶתֶר הָאָמוֹן; das letztere: der Rest der Werkmeister, das die LXX auch II Reg 25 11 liest, ist natürlich allein richtig und das allein an unserer Stelle folgende, aus dem Versanfang wiederholte הַנִּשְׁאָרִים zu streichen. Nebusaradan (babyl. Nabu sir iddina, Nabu gab Samen) ist der Oberst der „Schlächter", d. h. wohl der Polizeisoldaten; als solcher leitet er die Abführung der zur Deportation Bestimmten, zu denen auch die Überläufer gehören. Deren Entfernung mag ihren Grund in der Befürchtung haben, dass ihr Verbleiben im Lande leicht zu Reibereien mit dem Teil des Volkes geführt hätte, der zurückgelassen wurde; andererseits geht daraus hervor, dass den Exulanten im Allgemeinen kein schlimmes Los zugedacht war, dass sie ohne weitere Drangsalierung einfach in ein anderes Land verpflanzt wurden vgl. Jes 36 17. **10** giebt 52 16 II Reg 25 12 ausnahmsweise etwas ausführlicher wieder. Einen Teil der untersten Volksschicht „des Landes", d. h. der Landschaft, da der Rest der Stadtbewohner nach v. 9a weggeführt wurde, lässt der Polizeioberst zurück. Unser Interpolator setzt übertreibend hinzu, es seien diejenigen gewesen, die nichts besassen, aber man wird annehmen dürfen, dass alle Landbewohner, die sich nicht am Kriege beteiligt hatten, ruhig im Lande bleiben durften, da es für die Chaldäer nur ein Vorteil war, wenn sie sich eine steuerfähige Bevölkerung erhielten und im Kriege mit Ägypten aus diesem Grenzlande wenigstens einen Teil des Proviants beziehen konnten (vgl. auch 40 10 und die Zahlen in 50 28 ff.). Wenn dann der Interpolator fortfährt: „und gab ihnen Weinberge und Äcker", so ist auch das wohl keine ganz zutreffende Umschreibung des Wortlautes der Grundstelle: er liess sie zurück als Winzer und Ackerbauer. Manch konfisciertes Gut wird ja verschenkt sein, aber die Zurückgebliebenen besassen wohl meist schon Bauerngüter. כְּרָמִים kommt nur II Reg 25 Jer 52, unser וְגֹבְרִים nur hier vor, die Bedeutung ist unsicher. Das sonderbare „zu jener Zeit" am Schluss von v. 10 müsste der Interpolator auch aus freier Hand hinzugesetzt haben, man begreift aber nicht, warum. Ich glaube eher, dass es den Anfang von

39 11–13 bildet, sodass **11** beginnt: Zu jener Zeit befahl (צִוָּה) Nebukadrezar über Jer durch Nebusaradan also. Was hier v. 11 ff. erzählt wird, hat zu sehr die Art des Midrasch, als dass es der alten Quelle angehört haben könnte;

dieser kann man den abenteuerlichen Gedanken nicht zutrauen, dass Nebukadrezar von Jer gewusst habe; nach ihr entscheiden die Beamten von v. 3 über des letzteren Schicksal. Zu **12** vgl. 40 4. **13** will v. 3 und v. 14 mit einander verknüpfen. Der Ergänzer stellt den Polizeiobersten vor jene Civilbeamten, hält ihn vermutlich für vornehmer. Aber jener hat allem Anschein nach nur die Anordnungen der letzteren auszuführen. Hitzig hält nur v. 13 für unecht, v. 11 12 für echt, aber alle drei fehlen in der LXX.

39 14 setzt v. 3 fort. Jenes Tribunal im Thor der Mitte lässt Jer aus dem Wachthofe holen und überweist ihn dem Gedalja, dem Sohn Ahikams, des Gönners des Jer (26 24). Gedalja, der aus unbekannten Gründen von den Babyloniern zum Statthalter ausersehen war, ist ohne Zweifel von den Beamten vielfach zu Rate gezogen und wird der eigentliche Urheber der Befreiung Jeremias gewesen sein. Nach dem MT soll Gedalja „ihn herausführen in das Haus". Der Satz ist verschieden gedeutet: in das Haus des Königs, in den Tempel, in irgend ein Haus, in sein Haus in der Stadt, alles gleich unwahrscheinlich. Zunächst ist klar, dass Gedalja ihn nicht aus dem Wachthofe führen soll (wo Jer übrigens nach der Flucht Zedekias freiwillig zurückgeblieben sein wird), da das schon geschehen ist; er kann ihn nur aus dem Gerichtszimmer jenes Thors und etwa noch aus der Stadt, die demnächst zerstört werden sollte, herausführen. Sodann kann הַבַּיִת weder „irgend ein Haus", noch ein bestimmtes Haus sein, ersteres nicht wegen des Artikels, letzteres nicht, weil das Haus zu benennen gewesen wäre (Gedaljas oder Jeremias Haus wäre durch בֵּיתוֹ kenntlich gemacht). Ist der MT richtig (die LXX hat אֶל־ הַבַּיִת nicht), so handelt es sich nur um einen termin. techn.: jemanden „herausführen ins Haus" bedeutet: ihm Freiheit und Bürgerrecht zurückgeben. Gedalja hat, wie mir scheint, den Auftrag, Jer abzusondern von denen, die deportiert oder hingerichtet werden sollen, und ihm anzuweisen, wo er sich vorläufig aufhalten soll, bis Ordnung im Lande geschaffen ist. Infolge davon wohnt Jer „in der Mitte des Volkes", schwerlich in Jerusalem, dessen Bewohner wohl entweder abgeführt oder aus der Stadt getrieben wurden, sondern in der Landschaft. Ich halte übrigens v. 14^b für eine Vorwegnahme von 40 6, der wahren Fortsetzung von 39 14^a.

39 15–18 ist wieder ein Produkt des Ergänzers; er konnte sich die schöne Gelegenheit, die ihm Ebedmeleks That bot, nicht entgehen lassen, ein Wort Jahwes darüber zu verfassen. Er muss natürlich **15** auf die Zeit zurückgreifen, wo Jer im Wachthofe gefangen sass. Beim Abschreiben von Cap. 38 hat er noch nicht daran gedacht, sonst hätte er es hinter 38 13 eingeschaltet. Er beginnt **16** mit dem gewohnten הָלוֹךְ, obwohl Jer gar nicht „gehen" kann. מְבִי für מֵבִיא wie 19 15. „Zum Bösen und nicht zum Guten" wie 21 10. Der Schlusssatz: meine Worte werden „vor dir sein an jenem Tage", du wirst dich ihrer erinnern, fehlt in der LXX, vielleicht deswegen, weil das „an jenem Tage" gleich **17** wiederkehrt. „Vor denen du dich fürchtest" wie 22 25. **18**. Die zweite Vershälfte wie 21 9 38 2. Die salbungsvolle Wendung „weil du auf mich vertraut hast" passt gar nicht zu Baruchs Erzählung; der Mohr hat den Unglücklichen, den man verhungern lassen wollte, aus Mitleid gerettet (s. zu

38 9). Daraus zu schliessen, dass er ein בֹּטֵחַ בַּיהוָה gewesen sei, vermag der Midraschist nur, weil er keine anderen Kategorien kennt als fromm und gottlos. Von der Erzählung

Cap. 40 1–6 (LXX: Cap. 47 1–6)

gehört nach meiner Meinung dem Baruch nur v. 6, der 39 14ª fortsetzt. Das übrige ist eine Legende, die mit 39 11 12 in Verbindung steht: Jer war dazu bestimmt, in Ketten nach Babel abgeführt zu werden, da befreite ihn Nebusaradan dem Befehl seines Königs gemäss und liess ihn nach Mizpa zurückkehren. Diese Geschichte mag in einem Midraschbuche gestanden haben, das entweder selbständig neben Baruchs älterem Buche stand oder durch Vermehrung des letzteren entstanden war; sie ist wohl nicht ein einfaches Ergänzerprodukt, vielmehr hat der Ergänzer sie ein wenig umgestalten müssen, um sie dem Jeremiabuche einzuverleiben, auch ist ja 39 11f., da diese Verse in der LXX fehlen, noch nicht in alle Manuskripte gekommen. Zur Not kann man diesem Schlusse aber auch hier durch die Annahme entgehen, dass ein älterer Ergänzer 40 1ff. komponierte, ein jüngerer die Überschrift 40 1 vorsetzte und danach die nötigen Änderungen vornahm, vielleicht dann auch 39 11–13 hinzudichtete (vgl. die jungen Überschriften 2 1 7 1). Die Überschrift

1: „das Wort, das ... kam nach dem Entlassen“ ist genau so wie in 34 8 mit der Erzählung verknüpft und bringt eine noch ungelenkere Darstellung zu Wege; hier passt sie aber noch schlechter als dort, weil gar nicht einmal ein Wort Jahwes kommt, auch in ganz Cap. 40 und sogar 41 noch nicht! Gedankenloser kann man kaum verfahren; der Bearbeiter, der die Überschrift vorsetzte, hat augenscheinlich sich das Folgende gar nicht ordentlich angesehen, geschweige es selbst geschrieben. Die ursprüngliche Erzählung wird in ordentlicher Reihenfolge berichtet haben, dass Jer von den Chaldäern ergriffen, nach Rama an der Nordgrenze Judas geschleppt und dort, wo der Polizeioberst die abzuführenden Scharen musterte, von diesem freigelassen wurde. Dass auch Baruch dergleichen berichtet hat, ist sehr unwahrscheinlich; wenn Jer dem Gedalja überwiesen wurde, so war er gewiss vor jeder Antastung sicher und konnte sich schlimmsten Falls durch eine Berufung auf Gedalja, von dem aber diese Erzählung schweigt, sofort losmachen. Diese Legende ist ähnlicher Art wie die ins AT allerdings nicht hineingekommene Sage von Jeremias Märtyrertod durch die Juden Ägyptens; schon 20 1ff. begegnete uns die Neigung der Späteren, neue Martyrien des Propheten zu erfinden. Die Haggada, der fromme Roman, der mit der Volkssage nicht zu verwechseln ist, hat schon lange vor dem Zeitalter der Apokryphen existiert und besitzt seine Typen so gut wie der Roman anderer Literaturen. Ungeschickt ist in v. 1 besonders das בַּקָּחָתוֹ אֹתוֹ, da es den Anfang von 2 vorwegnimmt. Die Konstruierung des לָקַח mit dem Dativ ist Zeichen später Sprache (Ges.-Kautzsch[26] § 117n). Und nun hält der chaldäische Polizeioberst dem Propheten eine kleine Predigt; Jahwe habe „dies Unglück über diesen Ort geredet“. Offenbar kennt der Polizist die jüdische Eschatologie. Er muss 3 überhaupt die Reden Pseudojeremias studiert haben: die Judäer haben gesündigt gegen Jahwe und nicht gehört auf seine Stimme. Im Grunde wissen ja nach den Ergänzern die Heiden ganz gut, dass Jahwe der einzig wahre Gott ist, und sind, je nach Bedarf des Predigers, Zeugen dafür oder herzenshärtig

In der LXX fehlt וַיָּבֹא, das nur ein stehengelassener Schreibfehler ist, mit Recht, כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר dagegen aus Versehen, ausserdem noch der Schlusssatz: „und so ist euch diese Geschichte widerfahren“, wo das Ktib דָּבָר הַזֶּה wohl auch für späte Abfassung spricht. **4.** Nebusaradan befreit den Jer von den Ketten — warum trug er diese eigentlich? glaubt der Verf., dass alle Exulanten gefesselt waren? — und stellt ihm frei, mit ihm nach Babel zu gehen, wobei er auf ihn Acht geben wolle, oder dazubleiben. In der LXX fehlt ausser וְעַתָּה und בֹּא alles, was in v. 4 auf וְאִם־רַע folgt, unzweifelhaft mit Recht; v. 4^b MT, wo הַטּוֹב zu lesen ist, nimmt den Schluss von v. 5^a vorweg. Nur das חָדַל am Schluss von v. 4^a hat die LXX auch und zwar in **5** vor dem vierten Wort וְשָׁבָה. Die vorhergehenden drei Wörter, die in der LXX fehlen: „und als er noch nicht zurückkehrte“ sind eine Randglosse, die erst nach der jetzigen Vermehrung von v. 4 geschrieben ist und erklären soll, warum (scheinbar) Nebusaradan mit dem שָׁבָה neu ansetzt. Letzteres Wort soll mit dem, was folgt, die Verbindung mit Baruchs Bericht v. 6 herstellen; die Angabe, dass Gedalja zum פָּקִיד in Juda eingesetzt sei, ist aus v. 7 genommen. Die Einsetzung eines vornehmen Judäers als Statthalter zeigt, dass die Chaldäer einerseits keinen neuen Versuch mit einem Davididen machen wollten, andererseits aber auch keine barbarische Militärdiktatur beabsichtigten, sondern sich aus Judäa eine friedliche Provinz zu schaffen hofften. Der Oberst giebt dem Jer eine Wegzehrung und ein Geschenk mit; die erstere fehlt in der LXX, war auch kaum nötig, da Rama kaum eine Stunde von Mizpa entfernt ist. **6** setzt nach meiner Meinung 39 14^a fort, gehört also dem Baruch an: nachdem jenes Tribunal den Jer aus dem Gefängnis geholt und dem Gedalja überwiesen hatte, kam der Prophet zu diesem (die LXX hat nur „zu Gedalja“, dessen Vater und Grossvater schon 39 14^a genannt waren) nach Mizpa „und wohnte bei ihm inmitten des Volkes, das übriggeblieben war im Lande“ — es sollte nur ein paar Monate währen! In

Cap. 40 7—43 7 (LXX: Cap. 47 7—50 7)

erzählt uns Baruch weiter, wie sich um Gedalja eine wachsende Kolonie bildete, die anfangs gut gedieh 40 7–12, wie Gedalja aber, vergeblich gewarnt 40 13–16, von Ismael ermordet wurde 41 1–3, ebenso eine Anzahl Männer aus dem ehemaligen Nordisrael, die Opfer ins Heiligtum bringen wollten 41 4–9; Ismael will dann das Volk nach Ammon schleppen, doch jagt Jochanan es ihm ab und führt es in die Nähe von Bethlehem 41 10–18; wider Jeremias Rat flüchten endlich diese Judäer mit Jer und Baruch nach Ägypten 42 1—43 7. Abgesehen von einem langen „Wort Jahwes“ in Cap. 42, durch das sich der Ergänzer für eine notgedrungene Enthaltsamkeit in Cap. 40 41 entschädigt, gehört die Erzählung in der Hauptsache dem Buche Baruchs an; einer der merkwürdigsten und interessantesten Berichte, die wir im AT besitzen.

40 7–12: Wachstum und Gedeihen der jüdischen Kolonie in und um Mizpa. **7.** Der König von Babel oder, nach 41 10, Nebusaradan hatte den Gedalja „über das Land verordnet und ihm zugeordnet“ (zugewiesen — beidemal הִפְקִיד) Männer und Weiber .... von denen, die nicht nach Babel abgeführt wurden“. Wie es scheint, wurde diesen Leuten Mizpa (und Umgebung) als Wohnsitz angewiesen, und Gedalja war ihr den Babyloniern verantwortlicher

Vorgesetzter. Ob andere Distrikte anderen Kolonien und Vorstehern angewiesen waren, wissen wir nicht, doch ist es nicht sehr wahrscheinlich. In der LXX fehlt: „und die Kinder, und zwar von der untersten Volksklasse des Landes“, auch das מִן vor אֲשֶׁר; ob sie gekürzt hat oder der MT vermehrt ist (aus 41 16 43 6 52 16), das lässt sich wohl nicht entscheiden; nur מִדַּלַּת הָאָרֶץ möchte ich dem Baruch absprechen. Zu diesem Kern der Ansiedlung gesellten sich nun andere Judäer, zuerst mehrere Hauptleute mit ihren Mannschaften, die sich bis dahin vor den Chaldäern im freien „Felde“, fern von den besetzten Städten, verborgen gehalten hatten, 8 „und zwar Ismael“ u. s. w.; der Verf. liebt das וְ im Sinne von „und zwar“. In der LXX, sowie in II Reg 25 23, wo unsere Quelle benutzt ist, fehlt Jonathan, der auch später nicht mehr erwähnt wird, sodass Jonathan eine Variante von Jochanan gewesen sein könnte, doch hat II Reg auch andere Auslassungen. Ob Ktib עוֹפִי oder עוֹפִי (LXX יְעוֹפִי) oder Qre עֵיפִי im Recht ist, kann man nicht wissen. Netopha lag in der Nähe von Bethlehem. Jesanja wird Sohn des Maachatiten genannt (Maaka ist ein Land südöstlich vom Hermon), war also kein Judäer dem Blut nach. **9** = II Reg 25 24; letztere Stelle und die LXX lassen Vaters- und Grossvatersnamen des Gedalja weg, die auch sehr entbehrlich sind, und schreiben מֵעַבְדֵי für מֵעֲבוֹד, sind auch damit im Recht, da sonst ein אֶת־ folgen würde und da das Dienen gleich hinterher in besserer Form vorkommt; die Knechte der Chaldäer sind natürlich nicht Gedalja und Genossen, sondern die babylonischen Beamten sammt ihren Schutzmannschaften, auch solche, die ab und an zur Revision im Lande erscheinen werden. **10**. *Sitze ich doch als euer Vorgesetzter* (die LXX hat hier noch ein לִפְנֵיכֶם, das ursprünglich sein wird) *in Mizpa, die Chaldäer, die zu uns kommen, zu empfangen* als ihr Beamter und Vertrauensmann, der ihre Befehle entgegennimmt, über die Zustände im Lande Rechenschaft ablegt, die Interessen der Judäer bei der Regierung wahrnimmt. Gedalja ist den Delegierten des Königs untergeben, daher „steht er vor ihnen“. Die Judäer sollen Wein, Obst und Öl ernten. Der Landbau ist also durch den Krieg nicht übermässig ruiniert worden, die Chaldäer sind nicht als alles verwüstende Barbaren aufgetreten, wenn man zwei Stunden von Jerusalem noch eine gute Ernte einheimsen kann. תְּפַשְׂתֶּם ist Fut. ex.: die ihr in Besitz genommen haben werdet. **11**. Ausser den v. 7 8 Genannten hörten auch die Juden in Moab u. s. w. „und überhaupt in allen Ländern“, dass der König von Babel „Juda einen Rest gelassen“ habe u. s. w. Den Grossvater Gedaljas lässt die LXX weg. **12**. Der ganze erste Satz bis שָׁם fehlt in der LXX und ist durchaus entbehrlich; καὶ ἔλαιον ist am Schluss augenscheinlich erst nachträglich zugesetzt. Es war ein gutes Jahr; der Anfang liess sich für die neue Kolonie gut an, Jer muss seine Freude daran gehabt haben (s. zu 32 15).

40 13–16: Jochanan warnt Gedalja vergeblich vor Ismaels bösen Absichten. **13**. Der Zusatz אֲשֶׁר בַּשָּׂדֶה ist unverständlich, da die Genannten sich ja nicht mehr auf der Prärie umtreiben, sondern nach v. 10 mit der Ernte beschäftigt sind, ist also wohl mit Hitzig für eine Glosse nach v. 7 zu halten. **14**. Ob Baalis, der König der Ammoniter, den Prinzen Ismael wirklich mit der Ermordung des Gedalja beauftragt (שָׁלַח) hat oder ob das nur aus der Flucht

Ismaels zu ihm (41 10 ff.) erschlossen ist, bleibe dahingestellt; jedenfalls ist es schwer, für den Baalis ein Motiv dazu ausfindig zu machen. Man begreift nicht, was es ihm schaden konnte, wenn Gedalja in Mizpa ein Häuflein Juden um sich sammelte, oder was ihm die Entführung der Kolonie nützen konnte. Eher versteht man, dass der Davidide Ismael, der zu den unversöhnlichen Feinden der chaldäischen Herrschaft und damit auch der Friedensfreunde gehört zu haben, dazu durch den langen Krieg halb verwildert gewesen zu sein scheint, die That aus eigenem Antriebe vollbrachte und sich nur vorher mit Baalis ins Einvernehmen gesetzt hatte, um bei ihm eine Zuflucht und zugleich einen Ausfallspunkt zu finden, von wo aus er die chaldäischen Provinzen beständig beunruhigen konnte. Wenn Baalis selber ähnliche Pläne gehabt hätte, so hätte er doch wohl die bei ihm angesiedelten Juden nicht unbehelligt nach Juda zurückkehren lassen (v. 11). נֶפֶשׁ ist Acc. der näheren Bestimmung. In der LXX fehlen die beiden Vatersnamen. **15.** Während die übrigen Hauptleute den Gedalja nur warnen, schlägt Jochanan insgeheim dem Gedalja vor, er wolle den Ismael erschlagen, um den Rest Judas vor dem Untergang zu retten. Die LXX lässt wieder die Vatersnamen weg. בַּמִּצְפָּה besagt: in einer persönlichen Zusammenkunft. **16.** Der gutmütige Gedalja erklärt die Nachrichten über Ismael für unwahre Verdächtigungen. Ktib אַל־תַּעַשׂ: thu es nicht, Qre אַל־תַּעֲשֶׂה: das wirst du doch nicht thun; Ktib ist besser, noch besser wäre das kategorische Verbot לֹא תַעֲשֶׂה.

41 1–3: Ermordung Gedaljas. Die Personalien des Mörders werden **1** genauer mitgeteilt, da jetzt viel von ihm erzählt werden soll. Sein Grossvater heisst im MT und II Reg 25 25 (MT und LXX) אֱלִישָׁמָע, in der LXX אֱלְעָשָׂה. Er stammt offenbar aus einer entfernten Seitenlinie des Davididenhauses. וְרַבֵּי הַמֶּלֶךְ fehlt in der LXX und II Reg und ist wohl blos entstellte Wiederholung von וְזֶרַע הַמ׳. Von hier an kürzt II Reg stark ab. Ismael wird mit seinen zehn Gefährten von Gedalja bewirtet (streiche nach der LXX das בַּמִּצְפָּה am Schluss), fällt **2** über ihn her und erschlägt ihn. Der hebr. Text ist hier wieder von den Abschreibern mit unnützem Wortkram vollgepfropft; in der LXX fehlt alles, was im MT in v. 2^a auf Gedalja bis אֹתוֹ folgt, und offenbar mit Recht, denn die Konstruktion: er tötete ihn, der u. s. w. ist ein ganz ungewöhnliches Hebräisch: nachdem der Abschreiber im gewohnten Schlendrian ein וַיַּךְ auf הַכָּה hatte folgen lassen (wie II Reg 25 25, wo es aber nicht stört), musste man es schon in וַיַּךְ אֹתוֹ verwandeln, um den Relativsatz anknüpfen zu können, und vergass natürlich, dass es vielmehr וַיָּמֶת heissen müsste. **3.** Ismael und seine zehn Genossen töten weiter „alle Judäer, die bei ihm waren, und die Chaldäer, die dort gefunden wurden“; streiche die Glossen „mit Gedalja“ und „die Kriegsmänner“, die beide noch in der LXX fehlen. Hitzig versichert freilich pathetisch, dass die LXX, weil sie die letztere Glosse weglassen, „sich in ihrer Blösse darstellen“. Aber da Ismael nur zehn Männer bei sich hat, so hätte Hitzig die LXX lieber loben sollen, dass sie so vernünftig war, die Kriegsmänner wegzulassen, wenn sie sie wirklich schon vorfand. Vielleicht ist auch בַּמִּצְפָּה nicht ursprünglich, obgleich die LXX es hat, denn wenn es nur den Ort angeben soll, wo die Mordthat geschah, so ist es überflüssig, wenn

gesagt werden soll, dass alle Juden in Mizpa getötet wurden, so ist es falsch; wahrscheinlich ist es Glosse zu שָׁם. Die mitgetöteten Judäer scheinen bei der Mahlzeit zugegen gewesen zu sein, vielleicht auch die Chaldäer. Die vielen Zusätze im MT nötigten dazu, amSchluss von v. 3 Thäter und That noch einmal zu nennen; ursprünglich war es nicht nötig, wie die LXX zeigt. Wie berauscht von seiner Blutthat, lässt Ismael

41 4–9 ein noch scheusslicheres Blutbad folgen. **4.** „Der zweite Tag des Tötens" ist wohl der Tag nach dem Morde, „wo noch kein Mensch etwas wusste", d. h. kein Mensch ausserhalb des Hauses des Gedalja, denn um die ganze Stadt Mizpa vom Verkehr abzusperren, reichten die zehn Männer Ismaels nicht aus. Was nun **5** folgt, ist äusserst interessant, aber für uns nicht völlig klar. Von Sichem, Silo und Samaria kommen achtzig Männer „abgeschorenen Bartes, zerrissener Kleider und mit selbstgemachten Schnittwunden, Opfergabe und Weihrauch in ihrer Hand, um es ins Haus Jahwes zu bringen." Leider wird nicht gesagt, ob es Judäer waren, die sich in jenen Städten angesiedelt hatten, oder Reste der altisraelitischen Bevölkerung, die sich zu den Judäern hielten; aber mag das eine oder das andere richtig sein, so ist noch keine Spur von jener Bewegung vorhanden, die zur Bildung der samarischen Gemeinde führte. Jene Männer kommen als Trauernde, wie solche, die einen Toten beklagen. Die Selbstverwundungen sind, wenigstens bei Begräbnisfeiern, vom Gesetz verboten; ob Baruch das Gesetz noch nicht kennt (s. zu 16 6) oder ob bei anderen Anlässen solche Zeichen der Trauer für erlaubt galten (vgl. 48 37), ist nicht auszumachen. Die Opfergaben mögen im Zusammenhang mit dem Fest der Lese im 7. Monat stehen. Diesmal ist dies fröhlichste Fest ein Trauertag, weil der Zorn Gottes auf dem Lande ruht. Was ist mit dem בֵּית יי gemeint? Da es nicht näher bestimmt wird, so ist man gezwungen, an den Zionstempel zu denken. Dass er noch existierte, wird man nicht annehmen dürfen, wenn seine Verbrennung auch 39 4–10 nicht gemeldet wurde und zur Not in das Jahr 581 (s. o. 52 28 ff.) verlegt werden könnte. Aber wenn das Haus verbrannt war, so war die heilige Stätte noch vorhanden; v. Orelli citiert nach Grotius eine Stelle aus Papinian: Locus in quo aedes sacrae aedificatae sunt etiam diruto aedificio sacer adhuc manet; nach dem Exil konnte man vor der Wiedererrichtung des Hauses auf dem Altar im inneren Vorhof opfern. Wahrscheinlich ist auch während des Exils hier geopfert worden, wenn auch in primitiver, dürftiger, wenig korrekter Weise. Jedenfalls wollen die Männer nicht zu einem Heiligtum in Mizpa, wie Giesebrecht meint, schon deswegen nicht, weil das hätte ausdrücklich gesagt sein müssen, vor allem darum nicht, weil Ismael sie erst nach Mizpa hineinlockt; auch hätten sie, wenn sie nicht nach Jerusalem gehen wollten, ebenso gut in ihrer Heimat wie in Mizpa opfern können. Die LXX liest für שִׁלֹה Σαλήμ (Σαλώμ), aber wir kennen, wenn wir von dem spielenden Gebrauch dieses Namens für Jerusalem absehen, keinen solchen Ort (in Gen 33 18 ist שָׁלֵם kein Ortsname); dass der Verf. die geographische Reihenfolge, in der die drei Städte von Mizpa aus lagen, nicht beachtet, beweist natürlich gar nichts; das שלם der LXX wird also aus שלה verlesen sein. **6.** Die LXX lässt den Vatersnamen und „aus

Mizpa“ weg und liest im Folgenden וְהֵם הֹלְכִים הָלוֹךְ וּבָכֹה: „während sie beständig im Gehen weinten“. Nach dem MT weint Ismael, aber man begreift nicht, warum; wenn er noch sagte, er wollte nachher mit ihnen die Wallfahrt machen! Er sagt nur: kommt zu Gedalja, geberdet sich also als dessen Beauftragter und lässt sie im Unklaren darüber, was der Statthalter von ihnen will; gerade dadurch konnte er sie mitlocken, nicht durch die Komödie, die der MT ihn spielen lässt und die übrigens dann am allerwenigsten einen Sinn gehabt hätte, wenn sie ohnehin nach Mizpa wollten, wie Giesebrecht meint. Also ist auch hier das Nichtverstehen nicht auf Seiten der LXX. **7.** Mitten in Mizpa fällt er plötzlich über sie her. Der Text der LXX ist wieder viel einfacher; ihm fehlt das Subject. explic. und dessen Wiederholung, ebenso das zweite תּוֹךְ, das sicher falsch ist, endlich die Schlussworte: „er und die Männer, die mit ihm waren“ — es versteht sich von selbst, dass ein einzelner Mann nicht achtzig Männer totschlagen konnte, weil mindestens ein Teil sich durch die Flucht gerettet hätte. אֶל־הַבּוֹר heisst: bei dem Brunnen vgl. v. 12. Wahrscheinlich befanden sich die Pilger in einer Sackgasse und konnten so von den elf Bewaffneten wie Schafe niedergestossen werden. **8.** Zehn Männer werden verschont, weil sie behaupteten, verborgene Niederlagen von Weizen, Gerste u. s. w. auf freiem Felde zu besitzen. **9.** Für בְּיַד־גְּדַלְיָהוּ lies nach der LXX mit vielen Exegeten בּוֹר גָּדֹל הוּא und streiche das folgende הוּא, das erst durch die falsche Lesung nötig wurde: ein grosser Brunnen war es, den u. s. w.; diesen Brunnen machte er ganz voll mit Erschlagenen, wahrscheinlich nicht blos mit den Leichen der 70 Pilger (weil es sonst הַחֲלָלִים heissen würde), sondern auch mit denen der Judäer und Chaldäer, die er vorher erschlagen hatte. Den Brunnen hatte Asa im Kriege mit Baesa angelegt, um die neuerbaute Festung Mizpa (I Reg 15 22) mit Wasser zu versorgen.

Die Handlungsweise Ismaels ist rätselhaft; Baruch, der bei dem Morde nicht zugegen war, weiss über dessen Gründe nichts und schweigt daher darüber. Wollte sich Ismael dessen bemächtigen, was die Pilger mit sich führten? Aber das kann doch nicht viel gewesen sein, auch wenn sie etwas Geld für am Kultort zu kaufende Opfertiere u. drgl. bei sich hatten, nicht annähernd so viel, als was sich in Mizpa erbeuten liess; auch wird eine Plünderung der Leichen nicht erwähnt. Und warum werden die Zehn eigentlich verschont? Ismael geht ja doch nicht mit ihnen, um sich ihre Verstecke zeigen zu lassen, hat auch gar keine Zeit, sie auszunehmen. Waren die Mordbuben der Arbeit müde geworden? Wäre die That von einem Einzelnen vollbracht, so würde man einen Wahnsinnsausbruch annehmen: hat also Ismael mit jener Listigkeit, die man oft bei Irren findet, seinen zehn Genossen etwas über seine Schlachtopfer vorgelogen, damit sie ihm beiständen? Oder hat er darauf gerechnet, dass die achtzig Männer, die ihren Schmerz über das Landesunglück so öffentlich bezeigten, sich zu ihm schlagen würden, und sie erst aus Wut über ihre Weigerung gemordet? Aber dann würde, nachdem ein Dutzend erschlagen waren, der Rest schon aus Furcht ihm gefolgt sein. Und hat er jene zehn letzten verschont, weil er hoffte, später einmal eine Razzia in ihre Gegend machen und sich mit ihren Vorräten verproviantieren zu können? Wir müssen uns mit solchen Fragen begnügen, da der Erzähler selbst nichts weiss. Vielleicht darf man eine etwas ungenaue Berichterstattung annehmen und sich den Vorfall so denken: Ismael wollte, dass die bäurischen Pilger ihm sämtlich ihre Vorräte auslieferten, diejenigen, die sich mit bäurischem Geiz weigerten oder, da sie keine hatten, sich zu weigern schienen, stiess er nieder, die willigen liess er leben, um sie mitzunehmen und sich bei einem späteren Einfall die Verstecke zeigen zu

lassen. Er war also wohl weder ein Irrsinniger noch ein gemeiner Räuber, aber ein erbitterter Chaldäerhasser, vermutlich einer von denen, die die königliche Schlafmütze Zedekia zum Kriege gezwungen hatten, dazu mitsamt seinen Genossen durch den Krieg verwildert und zur rücksichtslosen Guerilla entschlossen; sein Patriotismus war zwar tigerhaft bösartig, ist aber unter Berücksichtigung der Umstände doch zu begreifen. Nachdem er durch die Ermordung Gedaljas die Brücke hinter sich abgebrochen hatte, war ihm kein Mittel zu schlecht, das ihm ermöglichte, einen nachhaltigen Kleinkrieg gegen Chaldäa ins Werk zu setzen. Nach 52 30 scheint ja thatsächlich der chaldäische Krieg mit der Zerstörung Jerusalems noch nicht zu Ende gewesen zu sein.

41 10–18 wird weiter erzählt, dass Ismael die Beute von Mizpa nach Ammon mit sich schleppen wollte, dass die übrigen Hauptleute ihm aber die Gefangenen abjagten und sie bis in die Nähe von Bethlehem führten. **10.** In v. 10^a ist wohl das erste Objekt „den ganzen Rest des Volkes, der in Mizpa war“ nach der LXX zu streichen, in v. 10^b der Satz: „und Ismael, der Sohn Nethanjas, führte sie gefangen fort“, der nur durch die jetzige Überladung von v. 10^a nötig wurde. Das אֶת־ vor Gedalja ist die Präposition vgl. 40 7^b. Die Königstöchter waren wohl unverheiratet oder verwitwet; Ismael mag sie mitgenommen haben, weil sie seines Blutes waren. Die Übrigen hat er vermutlich als Geiseln mitgenommen, um deren Angehörige zu zwingen, ihn in künftigen Unternehmungen zu unterstützen, wenigstens bei Einfällen nicht zu verraten. Merkwürdiger Weise wird nicht erwähnt, dass Jer und Baruch mitgeschleppt wurden; dass es geschah, wird aus 42 1 ff. wahrscheinlich. **11.** Während bei der Abschlachtung der Pilger noch kein Mensch etwas von Gedaljas Ermordung wusste, sind jetzt doch Ismaels Thaten ruchbar geworden, denn Jochanan und die übrigen Hauptleute können **12** ihre Leute sammeln und den Ismael schon bei „den grossen Wassern zu Gibeon“ (vgl. II Sam 2 13) einholen; Gibeon liegt nördlich von Mizpa, aber ganz nahe. Für „alle Männer“ ist nach der LXX אַנְשֵׁיהֶם zu schreiben, für „mit Ismael u. s. w.“ einfach עִמּוֹ. In **13** lässt die LXX וַיִּשְׂמְחוּ weg, das man ungern vermisst, von **14** hat sie nur die Worte וַיָּשֻׁבוּ אֶל־יוֹחָנָן, die auch vollkommen genügen. Die paar Leute Ismaels können das Entweichen ihrer Geiseln natürlich nicht hindern, haben **15** dem Jochanan auch wohl nicht lange Widerstand geleistet, denn Ismael entkommt mit acht von seinen zehn Genossen zu den Ammonitern, zwei werden im Kampfe gefallen sein. Auch **16** ist im MT ganz unnütz vermehrt; in v. 16^a ist alles, was hinter ישמעאל steht, nach der LXX zu streichen, ebenso in v. 16^b אַנְשֵׁי הַמִּלְחָמָה, das das ungewöhnliche גְּבָרִים erklären soll, aber falsch erklärt, da sich Kriegsleute nicht wider ihren Willen hätten mitschleppen lassen, wenn sie doch erst aus der Stadt zusammengetrieben werden mussten, also Zeit hatten, sich wenigstens mit primitiven Waffen zu versehen. Die Eunuchen waren offenbar die Diener der Prinzessinnen. Der Relativsatz am Schluss ist zwar mehr als entbehrlich, aber schon von der LXX vorgefunden, daher ist vielleicht mit Hitzig in v. 16^a einfach שָׁבָה für הֵשִׁיב מֵאֵת zu lesen: das Volk, das Ismael gefangen fortgeführt hatte. Mit den Geretteten kehrt Jochanan nicht nach Mizpa zurück, sondern zieht **17** in die Nähe von Bethlehem, um nach Ägypten auszuwandern. Der Ort, wo sie zunächst verbleiben, heisst im MT Qre גֵּרוּת כִּמְהָם, etwa Niederlassung Kimhams, wahrscheinlich jenes Kimham,

den David II Sam 19 38 ff. aus Dankbarkeit gegen dessen Vater, den Gileaditen Barsillai, mit sich nahm und der demnach bei Bethlehem ein zum Geschenk erhaltenes Landgut als גֵּר bewohnt haben könnte. Die LXX hat Γαβηρωχαμάα, Γηβηρωθχαμάαμ und ähnliches, Josephus übersetzt die erste Hälfte mit μάνδρα, Pferch, Hürde, hat also wohl גְּדֵרֹת כ gelesen, was Hitzig annimmt. Ein von einer Steinmauer umschlossener Pferch wäre allerdings für einen vorläufigen Aufenthalt der Auswanderer sehr geeignet gewesen. Nach Ägypten aber wollte man wandern 18 aus Furcht vor den Chaldäern. Man nahm also an, dass diese barbarischer Weise die Unthat des Ismael an seinen Opfern rächen könnten (vgl. 43 3): eine echt orientalische Auffassung. Der MT hat natürlich wieder die Vatersnamen von Ismael und Gedalja. In

42 1–6 erfahren wir zum ersten Male, dass Jer an den Erlebnissen der letzten Zeit passiv beteiligt war. Ihn bitten **1** die Anführer, überhaupt alle Anwesenden, um ein Orakel. Der zweite von den Anführern heisst im MT Jesanja, dessen Vater aber 40 8 mit anderer Bezeichnung aufgeführt wird als hier, in der LXX עזריה; dass die LXX im Recht ist, zeigt 43 2. Der Vater Asarjas heisst in der LXX מַעֲשָׂיָה, im MT הוֹשַׁעְיָה; die Ursache der Differenz ist die grosse Ähnlichkeit zwischen den oft mit einander verwechselten Buchstaben ה und מ in der handgeschriebenen Quadratschrift. **2.** Der Titel Jeremias, auch in der LXX vorhanden, ist hier angebracht, weil zum erstenmal wieder von ihm gesprochen wird. Jer ordnet sich im Allgemeinen der Gesamtheit unter, aber in Sachen Gottes ist er ein hochstehender Mann, dem man seine Bitte zu Füssen legt (36 7), aus demselben Grund nennt man auch Jahwe Jeremias Gott vgl. Jes 37 4. Je besser man seinen Propheten behandelt, desto eher wird Gott ein angenehmes Orakel erteilen. אֹתָנוּ fehlt in der LXX. **3.** Man schwankt scheinbar noch, ob man nach Ägypten gehen soll oder nicht, aber dass man eigentlich schon die Auswanderung gewählt hat, zeigt die Fortsetzung. Also will man im Grunde nur, dass Jahwe diese Absicht gut heisse, damit er dann nachher verpflichtet ist, den Auswanderern weiter zu helfen (v. 6). **4.** Hier ist Jeremias Titel nicht mehr nötig, fehlt darum mit Recht in der LXX. In v. 4b hat die LXX אֶתְכֶם zu אֱלֹהֵיכֶם verlesen. Jer verrät durch das Versprechen, ihnen Jahwes Antwort ganz genau zu berichten, dass er ihren Wunsch durchschaut, Jahwe möge ihre Absicht sanctionieren, und lockt damit ihre Beteuerung **5** hervor, dass sie Jahwes Befehl pünktlich befolgen wollen. „Es sei Jahwe wider uns zum wahren und zuverlässigen Zeugen", wenn wir es nicht thun. Das Zeugnis wird Jahwe im Fall des Ungehorsams dann ablegen, wenn er sie zur Rechenschaft zieht. Sie nehmen also an, dass Jahwe diese ihre Reden hört, dass sie selbst aber nicht im stande sind, Jahwes Rede zu hören, das kann nur ein Nabi, ein Abgesandter Gottes, der aber auch ganz gewiss. Man sieht, wie total verschieden die antike Religion von der heutigen ist; der gewöhnliche Mensch steht nicht in unmittelbarer Verbindung mit Gott. שָׁלַח mit doppeltem Acc. wie v. 21 43 1: jemand mit etwas abordnen. **6.** „Ob es gut oder böse ist", scil. בְּעֵינֵינוּ, ob es uns gefällt oder nicht. Sie erwarten, dass Jahwe ihnen die Auswanderung anbefehlen wird. Das Qre אֲנַחְנוּ ist natürlich richtig, אָנוּ ist nachbiblisch, s. Ges.-Kautzsch[26] § 17 a 32 d.

42 7–22 bringt nun eine ungemein weitläufige Antwort Jeremias. Diese Weitläufigkeit muss schon an sich stutzen machen; die alte Quelle hat sonst nicht so lange Reden. Auch war ja die Antwort vollkommen in zwei, drei Worten abzumachen. Liest man die Rede durch, so stösst man bald auf die wohlbekannten Redensarten der Ergänzer; es wäre ja doch auch über ihr Vermögen gegangen, eine solche Gelegenheit zu einer Predigt unbenutzt zu lassen. Man könnte ausser manchem kleineren Satz den ganzen Komplex v. 15–18 herausnehmen, ohne dass es eine Lücke gäbe. Der Kern der ursprünglichen Antwort steckt in v. 19–21; was in v. 9–14 zu ihr gehört, ist wenigstens stark überarbeitet.

7. Erst nach zehn Tagen, erzählt Baruch, erhält Jer eine Antwort. Jer selber war höchst wahrscheinlich von Anfang an für das Dableiben im Lande vgl. 32 15, trotzdem wartet er auf den Augenblick, wo ihm die Erleuchtung von Jahwe kommt. Auch sonst giebt die alte Quelle Anhaltspunkte dafür, dass sich das Wort Jahwes wie ein objektives Ereignis einstellt, oft ungerufen und unerwartet (32 6 ff.); hier betet Jer darum, wahrscheinlich unausgesetzt, und muss trotzdem zehn Tage warten. Natürlich kann der, der das nun einmal will, darin ein berechnetes Spiel sehen, das durch die lange Spannung den Effekt des Orakels steigern und den Zuhörern von dessen Realität einen lebhaften Eindruck geben sollte, aber Jer war ganz gewiss einer solchen Schauspielerkunst und Verstellung nicht fähig. Unwahrheit wäre es auch gewesen, wenn er, wie Hitzig die Sache ansieht, das Ergebnis des Nachdenkens und abgewarteter etwaiger Nachrichten für ein Wort Jahwes ausgegeben hätte. Wir haben hier einen Fall, wo die kritischen Ansichten sich geltend machen: schreibt man dem Jer mit Hitzig die meisten „Worte Jahwes“ der Ergänzer zu, so darf man auch hier, muss es beinahe, sein Orakel für sein eigenes Machwerk halten, beurteilt man hingegen Jer nach seinen Dichtungen und Baruchs Biographie, so muss man annehmen, dass Jer überzeugt war, objektive Mitteilungen von Jahwe zu erhalten, dass er Augenblicke hatte, wo er sich in ganz besonderer Weise von Gott berührt fühlte und Gedanken oder Bilder empfing, die er von dem Inhalt des gewöhnlichen Bewusstseins ganz klar unterscheiden konnte. **8.** Jer ruft die ganze Schar herbei. Die LXX hat in v. 8a nur: „und er rief nach Jochanan und den Heerobersten.“ In **9** hat sie nur: „und sprach zu ihnen: so spricht Jahwe“. Ihren Wortlaut in v. 7–9 kann man dem Baruch zuschreiben, der hebr. Text ist stark vermehrt. In **10** kann man den Bedingungssatz: „wenn ihr wohnen bleibt u. s. w.“ (lies יָשׁוֹב nach der LXX), für ursprünglich halten, das Übrige ist wahrscheinlich meist Vermehrung des Bearbeiters, vgl. 1 10 zu v. 10a, 26 3 zu v. 10b. כִּי נִחַמְתִּי: denn es ist mir leid um das Unheil, das ich euch zugefügt habe. Jahwes Reue ist nicht so zu verstehen, als ob Jahwe das, was er gethan hat, rückgängig machen möchte, wenn er könnte, sie ist keine Bereuung einer verkehrten That, keine Reue im sittlichen Sinne, vielmehr handelt es sich um den psychologischen Übergang vom Gefühl des Zorns zu dem des Mitleids und der Abneigung gegen ferneres Dareinschlagen (LXX: ἀναπέπαυμαι). Das Anthropomorphische liegt weniger in dem נָחַם für sich allein, als in dem Wechsel starker subjektiver Stimmungen, denen sich Jahwe ganz hingiebt: erst ein aufbrausender Zorn, in dem er alles zerschlägt, dann ein rasches Verfliegen der zornigen Wallung und das Vorherrschen sanfter Gefühle. Hat vermutlich Baruch zu jenem Bedingungs-

satz noch einen kurzen Nachsatz, etwa: „so werde ich euch bauen“ hinzugefügt, so wird ihm von **11** wohl noch der Satz: „fürchtet euch nicht vor dem König von Babel!“ angehören, schwerlich aber viel von dem Rest. Dreimal das יָרֵא, das ist doch des Guten zu viel. Zu v. 11b vgl. 1 8 15 20. **12**. Lies עַל ... הָשִׁיב (von יָשַׁב) vgl. 23 8. Subjekt der beiden letzten Verben, die die LXX als Inff. abss. angesehen zu haben scheint und irrig mit der 1. pers. wiedergiebt, ist der König von Babel. Baruch hat vielleicht nur geschrieben: „denn er wird sich euer erbarmen u. s. w.“ **13** und **14** sind ein langer Vordersatz, von dem vielleicht v. 13b als Zusatz des Bearbeiters auszuscheiden ist, ebenso auch לֵאמֹר לֹא zu Anfang von v. 14, das in der LXX fehlt. Jochanan und Genossen mögen nichts mehr von Kampf und Hunger wissen. Bei dem Kampf hat man wohl nicht an die Chaldäer zu denken, denen dies Häuflein Judäer doch keinen Widerstand leisten konnte, sondern eher an solche Kämpfe, wie man sie soeben mit Ismael bestanden hatte und deren Erneuerung jederzeit zu befürchten war. Man möchte endlich zur Ruhe kommen und in einem sicheren Lande wohnen. Bei dem Satz: wo wir nicht nach Brot hungern müssen, könnte man einzuwenden geneigt sein, dass die kleine Kolonie doch eben vorher eine reichliche Ernte gehabt hatte 40 12. Indessen hätte, wenn Ismael wieder einen Einfall machte, jeden Augenblick das bitterste Elend hereinbrechen können. Bis hierher konnte wenigstens die Hauptsache in Jeremias Rede der alten Quelle zugeschrieben werden. Jetzt aber folgen auf den Vordersatz v. 13 f. zwei Nachsätze, der erste v. 15–18, der zweite v. 19a; der erste ist sehr weitläufig, bewegt sich in der Phraseologie der Ergänzer und verbreitet sich über Vergangenheit und Zukunft, der zweite giebt eine kurze Entscheidung Jahwes mit einem kurzen Nachwort des Propheten. Es ist kein Zweifel, dass v. 15–18 ganz dem Bearbeiter angehört. Ungeschickt beginnt **15** mit einem וְעַתָּה לָכֵן, so ungeschickt, dass man selbst den schlechten Stilisten, die das Buch Jeremia bearbeitet haben, keinen solchen Anfang eines Nachsatzes zutrauen sollte. Ich glaube, an dieser Stelle eine Versetzung annehmen zu müssen. Das וְעַתָּה steht nämlich in der LXX nicht vor v. 15, sondern vor v. 19b, wo es ausgezeichnet passt; ich halte dies וְעַתָּה des MT nur für das Stichwort, das den richtigen Platz für den am Rande niedergeschriebenen Zusatz v. 15–18 angeben sollte, nämlich den Platz zwischen v. 19a und 19b. Denkt man sich den Zusatz dorthin versetzt, so ist das לָכֵן nicht mehr so unpassend wie jetzt und wird auch begreiflich, warum v. 15 den Vordersatz v. 13 14 noch einmal wiederholt. Der Vokativ „du Rest Judas“, der übrigens in der LXX fehlt, stammt aus v. 19a; in v. 15b hat die LXX nur das einfache יהוה. In dem Nachsatz **16** zu dem wiederaufgenommenen Vordersatz marschieren selbstverständlich wieder das Schwert und der Hunger auf, ohne die es die Ergänzer nicht thun, doch hat dem Verf. diesmal der Grundtext Baruchs v. 14 einen Anlass geboten. Dass Jer solche phrasenhaften Antithesen, wie sie v. 16 bietet, ausgesprochen hat, ist ganz unglaubwürdig, hat er doch Cap. 29 den Juden in Babylonien den Rat gegeben, sich ruhig im fremden Lande anzubauen. Gewiss war er tief betrübt, dass die kaum gesäte Saat des Friedens wieder zu Grunde gehen sollte, aber mit den durch die Furcht und die seelische Abspannung erschöpften Landsleuten hat

er gewiss eher Mitleid gehabt, als dass er ihnen sofort mit einem donnernden Darum hätte zu Leibe gehen können. Dagegen die Ergänzer schwelgen in solchen dröhnenden Drohreden (vgl. 23 38 ff.) und sind insbesondere auf die ägyptischen Juden schlecht zu sprechen (s. zu Cap. 24 und 29 16-20). Für הָיְתָה am Anfang schreibe הָיָה; „im Lande Ägypten“ v. 16a ist wohl blosse Korrektur für das nackte מִצְרַיִם in v. 16b. Ebenso muss **17** mit וְהָיָה beginnen, obwohl auch die LXX den Plur. hat. Alle Männer, die sich in den Kopf setzen, sich in Ägypten niederzulassen, sollen durch Schwert, Hunger und Pest (letztere fehlt wie gewöhnlich in der LXX) sterben, keiner soll entkommen. Hitzig meint mit Recht, dass der Vers nicht blos auf die paar Leute gemünzt ist, die mit Jochanan nach Ägypten flohen — wenn er auch verkehrte Schlüsse daraus zieht —, vielmehr äussert sich hier die uns seit Cap. 24 bekannte Animosität gegen die ägyptischen Juden überhaupt. Die LXX hat hinter אֲנָשִׁים noch das weitere Subjekt καὶ πάντες οἱ ἀλλογενεῖς: ist das eine für 43 2 bestimmte, vom Rande in die falsche Kolumne geratene Korrektur? oder ist es in der Form וְכָל הַזֵּדִים, und alle die Vermessenen, hier aufzunehmen? Vielleicht ist es nur ein Zusatz in der Vorlage der LXX nach 43 2 gewesen. In **18** kommt der Ergänzer auf das Gericht über Jerusalem zurück; wie dessen Bewohnern, d. h. nach 24 29 16 ff. dem Zedekia und den nicht mit Jojachin abgeführten Juden, soll es den ägyptischen Juden gehen. Zu v. 18a vgl. 7 20, zu v. 18b: 24 9 29 18 25 18. „Dieser Ort“ ist Jerusalem, obgleich die Angeredeten gar nicht da sind. Mit **19a** erhalten wir den ursprünglichen Nachsatz zu v. 13 14. Das דָּבָר am Anfang ist auffallend abrupt; wahrscheinlich ist hinter dem הַזֶּה am Schluss von v. 18 ein זה am Anfang von v. 19 ausgefallen und zu lesen זֶה דְּבַר י׳: (doch wenn ihr sagt: wir wollen nach Ägypten v. 13 f.:) „das ist Jahwes Wort an euch (lies אֲלֵיכֶם), Rest Judas: geht nicht nach Ägypten!“ Jahwe hat dem Jer nur eröffnet, dass die Judäer ohne Furcht im Lande bleiben und nicht auswandern sollen, hat ihm aber keine ausführliche Predigt dazu vorgesagt. So entspricht es der alten Quelle, so überhaupt der älteren Prophetie; erst Hesekiel, dessen Schüler die Ergänzer sind, macht es anders, weil er seine Inspirationen am Schreibtisch empfängt. In **19b—21** weichen der MT und die LXX stark von einander ab. Die LXX hat folgenden Text: *Und jetzt müsst ihr wissen, dass ihr euch selber schädigt, wenn ihr mich beauftragt: bitte für uns zu Jahwe, und alles, was er sagt, wollen wir thun, und hört dann nicht auf die Stimme Jahwes, mit der er mich zu euch sendet.* Mich dünkt, dieser Satz empfiehlt sich selbst; er entspricht der Situation und ist durch v. 5 vorbereitet, wo Baruch schon durchblicken liess, dass die Fragenden zwar versicherten, sie würden dem Orakel auf jeden Fall gehorchen, dass sie aber eigentlich entschlossen waren, nach Ägypten zu gehen. Dem gegenüber nimmt sich der MT ganz verworren aus. In v. 19b heisst es: „wissen sollt ihr, dass ich heute Zeugnis gegen euch abgelegt habe.“ Das hat er ja aber gar nicht gethan, konnte es auch nicht, weil sie erst nach seiner Rede sich gegen ihn auflehnen. Dann heisst es v. 20 weiter: „denn ihr habt eine Irrung gemacht gegen euch selbst, weil ihr selbst mich beauftragt habt“ u. s. w. Danach bestände das Vergehen, das übrigens durch הִתְעֵיתֶם sonderbar ausgedrückt wäre, vor allem

darin, dass sie Jer ersucht haben, für sie zu beten! Wieder wird die Widerspenstigkeit, die sich erst nachher kundgiebt, antecipiert. Endlich v. 21: „und ich habe euch (Jahwes Willen) heute angezeigt, aber ihr habt nicht gehört“ u. s. w. Jer spricht grade so, als ob er 43 2ff. gelesen hätte. Abgesehen von dieser Konfusion besteht der Hauptunterschied zwischen dem griechischen und dem hebräischen Text darin, dass Jer nach der LXX über die Auswanderungsfrage spricht und davor warnt, sie anders als nach Jahwes Willen zu entscheiden, dass er dagegen nach dem MT die Sünde gegen das Wort Jahwes in den Vordergrund rückt, jenen Ungehorsam gegen die Propheten, von dem die Späteren so gern sprechen; in der LXX spricht Jer sachlich als Berater des Volkes, im MT theologisch nach der Theorie, die sich das spätere Judentum über den Untergang des alten Volkes zurechtgemacht hat. Movers vermutet, dass כִּי הַעִידֹתִי . . הַיּוֹם v. 19b aus כִּי הִתְעֵתֶם v. 20a hervorgegangen sei, und hat darin unzweifelhaft recht, trotz dem Ausrufungszeichen, mit dem Hitzig ihn abfertigen zu können glaubt. Die alte Quelle hat ersteres nicht gehabt, für sie ist Jahwe der Zeuge v. 5, nicht Jer; das Ktib hat sich von der bekannten deuteronomischen Redensart im Munde Moses beeinflussen lassen. Das התעתים, besser nach Qre הִתְעֵתֶם v. 20, das höchstens durch Prv 10 17 gestützt werden kann, ist zweifelhafter Natur, könnte aber zur Not in dem Sinn: „ihr begeht eine lebensgefährliche Irrung“ gehalten werden, doch ist das הַרַעְתֶּם der LXX schlichter und natürlicher, vor allem weniger theologisch. Für כִּי־אַתֶּם . . . אֱלֹהֵיכֶם v. 20b hat die LXX nur שְׁלָחֵנִי אֵלֶיכֶם; das Partic. wird durch das Verb. fin. v. 21b fortgesetzt. Ausser den beiden אֱלֹהֵינוּ lässt sie v. 20 noch das כֵּן . . . וְעָשִׂינוּ am Schluss fort und liest dafür ein einfaches נַעֲשֶׂה. Endlich fehlt ihr v. 21a, sowie אֱלֹהֵיכֶם וּלְכֹל in v. 21b. Liesse sich auch die eine oder andere Kleinigkeit festhalten, so kennen wir andererseits die Neigung der Abschreiber jener Manuskripte, die das Ktib benutzt hat, ihren Text möglichst zu vermehren. Ich meine, man soll einfach den Text der LXX annehmen; nach ihm fügt Jer dem Gotteswort in v. 19a im eigenen Namen eine schlichte Warnung bei, die auf v. 5 Bezug nimmt: ihr habt versprochen, ihr wollt Gott unbedingt gehorchen, wenn ihr es nun nicht thut, so macht ihr euch selbst unglücklich. Damit hat seine Rede bei Baruch wahrscheinlich geschlossen, denn der jetzige Schluss **22** zeigt, mag man dem MT oder der LXX, die יָדַע תֵּדְעוּ und בַּדֶּבֶר nicht hat, folgen, wieder ganz Stil und Art des Bearbeiters, der voraussetzt, die Angeredeten werden nicht gehorchen, obgleich Baruch das erst Cap. 43 erzählt. Selbst davon abgesehen, ist der Inhalt von v. 22 sachlich gewiss nicht im Einklang mit Jeremias und Baruchs Meinung. Jer kann als der vernünftige Mann, als den er sich überall bewährt, nicht gemeint haben, dass man in Ägypten durchaus umkommen müsse, und auch Baruch hat, als er, wahrscheinlich doch in Ägypten, seine Erinnerungen an den Meister aufzeichnete, ihm das nicht in den Mund legen können s. 45 5. Die Schädigung, die sich Jochanan und Genossen zufügten, bestand vielmehr darin, dass sie den „Rest Judas“ hinderten, im Vaterlande Keim und Kern eines neuen bescheidenen Volkswesens unter Jahwes Schutz zu werden, und lieber גָּרִים im fremden Lande sein wollten. In

43 1–7 wird der gänzliche Misserfolg des Ratschlags Jeremias und der Zug nach Ägypten erzählt. Der Vordersatz **1** fast genau so wie 26 8. Nach der LXX sind beide אֱלֹהֵיהֶם von den Abschreibern zugesetzt, ebenso das כָּל־ vor הָעָם. Vielleicht hat Baruch hinter letzterem Wort nur noch das Objekt „alle diese Worte“ geschrieben; Jer hat von Jahwe selbst gar nicht so viel „Worte“ mitzuteilen gehabt. Die zweite Hälfte von v. 1a wird also von dem Bearbeiter herrühren, der 42 7–22 so ungebührlich vermehrt hat. **2** ist der Nachsatz. Asarja steht voran, scheint also der Wortführer und der eifrigste Verfechter der Auswanderung gewesen zu sein. Für הזדים אמרים hat die LXX nur האמרים, das aber ebenso wenig einen Sinn giebt wie das אמרים im MT. Das in der LXX fehlende וְזִדִים passt nicht, weil die Männer nicht übermütig, sondern verzagt waren, auch glauben sie nicht gegen Jahwe ungehorsam zu sein, sondern misstrauen dem Jer und Baruch; überhaupt passt eine Qualifikation dieser Art nicht zu der schlichten Darstellung Baruchs. Ich schreibe im MT zunächst הַזָּרִים אֲחֵרִים, streiche dann aber das זרים als schlechte (oder entstellte?) Variante dazwischen weg, lese also einfach הָאֲחֵרִים. Jeremia soll das Gotteswort, das sie nach 42 19a citieren, erdichtet haben und zwar **3** auf Anstiften des Baruch. Hier tritt auch Baruch aus seiner bescheidenen Zurückhaltung wieder hervor. Hält man ihn für den Aufhetzer Jeremias, so muss er ein gewisses Ansehen genossen haben; vermutlich hat er ausserdem den reichlich sechzigjährigen Propheten gewöhnlich bedient und sich ihm gewissermassen unentbehrlich gemacht, sodass man daraus auf einen Einfluss des Baruch auch in wichtigeren Dingen geschlossen hat. Vielleicht war er eifrig für das Dableiben im Lande eingetreten und hatte sich mit den anderen herumgestritten. In v. 3b steht wie oft der Zweck für die Folge, denn selbst dem Baruch können sie im Ernst die diabolische Absicht nicht zugetraut haben, sie durch die Chaldäer töten oder nach Babel schleppen zu lassen. **4**. Jetzt erst sind die Männer, wenn auch nicht nach ihrer eigenen Meinung, gegen Jahwes Willen ungehorsam. Man sieht, dass sie den Jer keineswegs als ein höheres Wesen betrachten; er hat zwar die Gabe des „Wortes Jahwes“, der Prophezeiung, aber ein Schluss auf seinen sittlichen Charakter wird daraus nicht gezogen. Die Religion ist, das lehrt wieder diese Geschichte mit grösster Deutlichkeit, ein realer Verkehr mit einem unsichtbaren Oberhaupt und Bundesgenossen, mit der Ethik aber hat sie durchaus nicht mehr zu thun, als der Verkehr der Menschen mit Menschen auch. Man kann wirklich mit Gott in direkter Verbindung stehen und dabei doch lügen oder sonst schlecht sein, grade so wie nach unserer Meinung jemand ein genialer Dichter oder Künstler und doch ein schlechter Mensch sein kann. Jochanan steht v. 4 und **5** wieder an der Spitze als der eigentliche Anführer. Die Vatersnamen sind nach der LXX zu streichen, ebenso der Komplex zwischen שָׁבוּ und לָגוּר in v. 5b, und für „im Lande Juda“ ist einfach בָּאָרֶץ zu schreiben, denn die Apposition v. 6 ist im MT viel zu weit von dem „ganzen Rest Judas“ getrennt. Hitzig will sogar ganz v. 5b streichen. Die Zusätze zu שָׁבוּ beruhen auf einem Missverständnis; der Verf. denkt nicht blos an die aus Ammon, Moab u. s. w. zurückgekehrten Juden (40 12), sondern auch an die Hauptleute und Mannschaften von 40 7.

6. Der „ganze Rest“ wird jetzt, wo man das Land verlässt, noch einmal aufgezählt wie 40 16. Zuletzt werden noch Jer und Baruch genannt, die vielleicht nicht geradezu gezwungen wurden, mitzugehen, aber auch nicht allein zurückbleiben konnten. בֶּן־שָׁפָן und das כָּל־ vor הַנֶּפֶשׁ fehlen in der LXX. 7. Man kommt in Ägypten nach Tachpanches = Daphnä bei Pelusium (2 16) — „weil sie auf Jahwes Stimme nicht hörten“, fügt der Erzähler wehmütig hinzu.

Cap. 43 8—13 (LXX: 50 8ff.)

ist ein angehängtes oder eingeschobenes Orakel, das Jer in Daphnä über die Eroberung Ägyptens durch Nebukadrezar gegeben haben soll. Das Orakel macht einen ähnlichen Eindruck wie 13 1ff. 51 59 ff. und ist augenscheinlich ganz und gar ein geschichtlich wertloser Midrasch. Nebukadrezar hat zwar im Jahr 568 Ägypten besiegt, aber wenn Baruch diesen Krieg auch erlebt haben mag, so ist doch sehr unwahrscheinlich, dass er dem Jer ein Orakel darüber in den Mund gelegt hat. Es ist überhaupt nicht die Art der alten Propheten, viel über andere Völker zu reden, wenn deren Schicksal nicht mit dem Israels zusammenhängt; und hier würde Jer nicht einmal seinen Gefährten einen Rat erteilen, wie sie sich bei der Katastrophe verhalten sollen. Wenn er ihnen Ägyptens Schicksal in Palästina verkündigt hätte, so hätte sein Orakel doch den Nutzen haben können, sie von dem Zuge nach Ägypten abzuhalten. Die eigentliche Hauptsache für den Verf. sind wohl die Drohungen gegen die ägyptischen Heiligtümer. Wahrscheinlich hat der Verf. seine sonderbare Geschichte auf Hesekiels Orakel wider Ägypten aufgebaut (vgl. besonders Hes 29 10ff.).

8. Man soll sich offenbar vorstellen, dass das Orakel bald nach der Ankunft in Ägypten erfolgt sei. Dass nun **9** Jahwe dem Propheten genau vorschreibt, was er thun und was er reden soll, ist ein deutliches Merkmal der Art der Ergänzer, die dann ja gewöhnlich auch die Ausführung des Befehls nicht mehr erwähnen. Jer soll grosse Steine nehmen und sie „vor den Augen jüdischer Männer“ als seiner Zeugen am Eingang des Königshauses in Daphnä verbergen in מֶלֶט בַּמַּלְבֵּן. Was das bedeutet, weiss schon die LXX nicht, die sich mit einem ἐν προθύροις davon macht. Wenn der Text richtig ist, so muss doch wohl מַלְבֵּן einen mit Ziegelsteinen gepflasterten Platz bedeuten; dann ist מֶלֶט wahrscheinlich die Sand- oder Lehmbettung der Pflasterung (nicht Cement, den Jer weder aufbrechen, noch nachher wieder in Ordnung bringen konnte). Aus einer solchen Bettung lassen sich die Ziegelsteine herausheben, wenn sie flach (nicht mit der Kante) aufgelegt sind. Aber ob Jer in Wirklichkeit das Pflaster am Eingang zum Königspalast hätte aufbrechen dürfen? Zur Zeit des Verf.s mag der Palast einsam und verlassen dagestanden haben, aber hatte er zur Zeit Jeremias (2 16) keine Schutzwachen? Das Verstecken der grossen Steine ist sonderbar genug: wenn Jer sie wenigstens noch markiert hätte, um später den Beweis führen zu können, dass er sie dorthin gelegt habe! Der Verf. scheint sich übrigens vorzustellen, dass seine Zeugen den Nebukadrezar an jener Stelle werden sitzen sehen, dass ihre gegenwärtige Angst vor ihm dann vergessen sein wird. In Wirklichkeit hat natürlich nur der Ergänzer vergessen, dass Jeremias Genossen sich vor den Chaldäern fürchten. **10**. Die LXX liest wieder einfach יהוה und lässt עַבְדִּי weg (s. 25 9 27 6); ferner liest sie וְשָׂם, was wegen des נָטָה v. 10b besser ist als וְשַׂמְתִּי, endlich טָמַנְתָּ statt טָמַנְתִּי, wo man allerdings in Zweifel sein kann, was am Schlechtesten passt:

die erste Person ist unrichtig, weil nicht Jahwe, sondern Jer die Steine versteckt, die zweite ist unpassend, weil die Rede nicht an Jer, sondern an die Juden gerichtet ist. Wahrscheinlich hat der Verf. die 1. pers. geschrieben, lässt also in konfuser Weise im Hauptsatz Jahwe, im Relativsatz Jer reden; ein solches Durcheinander von Gottes- und Prophetenrede haben wir schon oft beobachtet. שַׁפְרוּר, Qre שַׁפְרִיר ist ganz unbekannt und wird sehr verschieden gedeutet (Scepter, Thronteppich, Gefunkel des Baldachins, Lederdecke des Nachrichters, LXX: τὰ ὅπλα). Also grade an der Stelle, wo Jer die Steine verbirgt, soll Nebukadrezar seinen Sitz aufschlagen, offenbar nicht zur Belagerung, da die Stelle sich in der Stadt befindet, sondern zum Gericht (vgl. zu 39 3), wie **11** zeigt. Lies וּבָא mit Qre und LXX. הִכָּה ist von der Thätigkeit des Strafrichters gebraucht wie z. B. Jes 11 4. Wie man לַמָּוֶת und לַחֶרֶב auseinander halten soll, ist schwer zu sagen, und der Verf. weiss es in seinem unklaren Pathos wohl selber nicht. Er scheint noch jünger zu sein als der Verf. von 15 2. **12.** Das Gericht trifft vor allem die Götter Ägyptens und ihre Tempel. Lies וְהִצִּית nach den umgebenden Verben und der LXX. Götter kann man auch gefangen fortführen vgl. 48 7 Jes 46 2, aber es ist lästig, dass das Suff. von שָׁבָם auf die Götter und das von שְׂרָפָם auf die Tempel bezogen werden muss, daher liest man wohl besser וְשָׁמֵמוּ: und sie werden wüste stehen. In v. 12b bedeutet עָטָה wahrscheinlich „umwerfen“ (ein Kleidungsstück), dann „herumwerfen“, nämlich einen Mantel oder den Schafpelz des Hirten so herumwerfen, dass das Innere nach aussen kommt: wenn es kalt ist, wird die wollige, wenn es warm ist, die kahle Seite am Leibe getragen. Der Sinn ist: er wird in Ägypten das Unterste zu oberst kehren. Die gewöhnlich angenommene Bedeutung: er wird sich in das Land hüllen, passt nicht zum Folgenden, da er doch das Land nicht wie ein Kleid forttragen kann, auch nicht zu dem Vergleich mit dem Hirten, der sich doch nicht anders in sein Kleid hüllt als andere Menschen. **13.** Bethschemesch ist doch wohl Eigenname, das griechische Heliupolis, sonst On, welchen Namen die LXX zur Erklärung beifügt, ägyptisch An, nordöstlich von Memphis; die Mazzeben mögen die Obelisken vor den Tempeln sein sollen. „Das in Ägypten liegt“ ist Glosse, die die LXX noch nicht hat. Übrigens sieht v. 13 nach einem jüngeren Zusatz oder wenigstens Nachtrag aus, da in v. 12 ja Nebukadrezar schon die Tempel verbrannt hat und nach Hause gegangen ist. Was den Verf. von v. 13 bewogen hat, Heliupolis noch besonders zu erwähnen, können wir nicht wissen. Vielleicht hat er in dieser Stadt gelebt; im Gau von Heliupolis lebten viele Juden, hier, in der Stadt Leontopolis, baute um 160 a. Chr. Onias IV. einen Jahwetempel, auf den Jes 19 18 hingewiesen wird. Unser ganzes Stück erinnert mehrfach an Jes 19.

Cap. 44 (LXX: 51 1–30).

enthält eine Rede Jeremias an alle Juden in Unter- und Oberägypten, in der ihnen wegen ihres Götzendienstes dasselbe Geschick wie Jerusalem und den Städten Judas angedroht wird v. 1–14. Die Juden und besonders ihre Weiber antworten ihm, dass sie sich bei der Verehrung der Himmelskönigin am Besten stehen v. 15–19. Jer behauptet, grade

wegen des Götzendienstes sei das Land zu Grunde gegangen v. 20–23, und droht dann noch einmal mit völliger Vertilgung; die Besiegung Hophras durch seine Feinde wird das Vorzeichen dazu sein v. 24–30. So wie das Cap. jetzt vorliegt, ist es ein Erzeugnis der Ergänzer, doch blickt besonders in v. 15–19 24–26 28 die alte Quelle durch, deren Darstellung nur durch die Bearbeiter vermehrt und alteriert ist.

1. Wie Jer ein Wort Gottes zu allen Juden in Unter- und Oberägypten reden kann — denn dass mündliche Verhandlung gemeint ist, zeigt die Fortsetzung v. 15ff. —, das verrät der Verf. nicht und hat sich auch ganz gewiss den Kopf nicht darüber zerbrochen; es handelt sich für ihn nur darum, den ägyptischen Juden möglichst viel Böses nachzusagen und anzudrohen. Nicht einmal der Ort des Streitgesprächs wird angegeben; ganz willkürlich schliesst Hitzig aus v. 15, dass es in Oberägypten (wo denn in diesem grossen Lande?) stattgefunden habe. Der Ort ist auch gleichgültig, Jer ist nur das Mundstück des Ergänzers. Möglich ist, dass v. 1^{b} erst später zugesetzt wurde; wenn nicht, so steht מִצְרַיִם im Sinn von Unterägypten. Hier werden die Städte Migdol im Nordosten an der Grenze gegen Asien, Daphnä und Memphis s. zu 2 16 (Memphis fehlt in der LXX) als Hauptsitze der Juden genannt. Pathros, ägyptisch pa-to-res, Land des Mittags, ist Oberägypten mit der Hauptstadt Theben. Die Juden sind zu der Zeit des Verf.s schon durch ganz Ägypten verbreitet, schwerlich schon zur Zeit Jeremias. **2.** Die LXX lässt Zebaoth und das כָּל־ vor יְרֵי in v. 2^{a}, הַיּוֹם הַזֶּה in v. 2^{b} aus. Von **3** an schwimmt der Verf. in den hundertmal gehörten Redensarten. Der Untergang Judas ist durch den Götzendienst verursacht, eine Thatsache, von der Jer und Baruch nichts wissen. Streiche לַעֲבֹד, das in der LXX fehlt und den Accus. hinter sich haben würde, wenn es echt wäre. Die Aufzählung am Schluss: sie, ihr und eure Väter, fanden wir oft bei den Ergänzern (vgl. besonders 19 4), doch fehlt sie hier in der LXX, die יְדַעְתֶּם statt יָדְעוּם liest. **4.** Lies עֲלֵיהֶם wegen v. 3 und 5. כָּל־ vor עֲבָדַי fehlt in der LXX wie 25 4 35 15, während sie es z. B. 7 25 hatte. Zu הַשְׁכֵּים mit überflüssigem י s. Ges.-Kautzsch^{26} § 53 k. Der kultische Ausdruck Greuel für den Götzendienst wie 32 35. **5.** Immer dieselbe Fortsetzung vgl. 7 26 25 4 (26 5 32 33 35 15). **6** vgl. 42 18 7 20. Die „Städte Judas und die Gassen Jerusalems“ wie 11 6 u. s. w. Vor לְשַׁמָּה ist ja wohl mit der LXX ein וְ einzusetzen. Zu dem כַּיּוֹם הַזֶּה s. zu 11 5. Nach dieser allgemeinen Einleitung, in der nicht ein neues Wort, geschweige ein neuer Gedanke zu lesen war, wendet sich Pseudojeremia **7** endlich zu den ägyptischen Juden. Die sind natürlich nicht besser, als die Leute in den Städten Judas und den Gassen Jerusalems. „Warum thut ihr euch selber (lies עַל statt אֶל) grossen Schaden“ — die Frömmigkeit bringt doch mehr Vorteil: das bekannte eudämonistische Leitmotiv der populären Lehrschriften. Merkwürdig, dass die Väter immer so thöricht gewesen sind! Die Ausdrücke stammen zum Teil aus der alten Quelle (26 19), zum Teil von Jer selber, aber welch anderen Eindruck macht der Totengesang des Propheten 9 20! Wer den hörte, dem mussten ja die Schauer über den Rücken laufen, aber gegen die Theorien und Predigten Pseudojeremias mussten sich selbst die weichsten Seelen allmählich abhärten. Die mitfühlenden Abschreiber hingegen haben ihrer Begeisterung durch Verlängerung des Gottesnamens Ausdruck gegeben

(die LXX hat nur יי צְבָאוֹת). **8** wiederholt nur schon Gesagtes und früher so oft Gesagtes. „Im Lande Ägypten u. s. w." soll nach Hitzig hinzugesetzt sein, weil man dort ägyptische Götter verehrt habe, aber davon steht nirgends ein Wort. Die anderen Götter sind, weil dieselbe Phrase auch überall in den pseudojer. Reden in Jerusalem vorkommt, dieselben, die in Juda verehrt sind — nach der Phantasie der Ergänzer, denen es übrigens ja gar nicht in den Gedanken kommt, dass sie dieser ägyptischen Scene eigentlich auch eine ägyptische Staffage geben sollten. הַכְרִית לָכֶם ist ein durch v. 7 veranlasster Schreibfehler für הַכְרִיתְכֶם. Der Schluss wie 26 6 u. s. w. **9.** Für das erste נָשָׁיו ist nach der LXX שָׂרָיו zu schreiben. Dagegen könnte וְאֵת רָעֹתֵיכֶם in der LXX durch Versehen ausgefallen sein und „eure und euerer Weiber Missethaten" sich auf 7 17 f. beziehen sollen, wenn nicht wahrscheinlicher wäre, dass beides zusammen im ursprünglichen Text gefehlt hat und dass die zweite Hälfte von v. 9a in die LXX erst nachträglich eingesetzt ist, da die Pesch. sie noch nicht hat; thatsächlich passt auch die Bosheit der Zuhörer, die ja noch gegenwärtig geübt wird, nicht zu der Frage: habt ihr sie vergessen? Giesebrecht hat daher diesen Zusatz mit Recht ausgeschieden. Der Verf. lässt in aller Naivität den Jer hier so reden, als ob seine Zuhörer die Reden gelesen hätten, die die Ergänzer ihm in den Mund zu legen lieben. **10.** Schreibe nach der LXX אֲבוֹתֵיכֶם und streiche לִפְנֵיכֶם. „Bis zu diesem Tage" passt eigentlich nicht, da die Getadelten nicht mehr sind. דָּכָא im übertragenen Sinne: zerknirscht sein, kommt in der moralisch-religiösen Bedeutung, die es hier hat, wohl zuerst bei Tritojesaia vor (Jes 57 15 vgl. Ps 34 19 51 19). Das Sündengefühl ist in der späteren Zeit ein wesentliches Stück der Frömmigkeit. Aus den deuteronomischen Wendungen, die hier und überhaupt so oft in den Reden Pseudojeremias auftreten, ist nicht etwa zu schliessen, dass diese Reden noch der eigentlich deuteronomischen Periode (bis auf Esra) angehören müssen; sie beweisen nur, dass für die erbauliche populäre Schriftstellerei das Deuteronomium und das von ihm abhängige Schrifttum ungleich mehr Anregung und Ausbeute lieferte, als der mehr trockene und technische Priesterkodex. In **11 12**, wo der Verf. endlich bei seinem לָכֵן angelangt ist, weist der MT starke Vermehrungen des ursprünglichen Wortlautes auf; die LXX hat nur Folgendes: *Darum so spricht Jahwe: siehe, ich richte mein Augenmerk darauf, auszurotten den ganzen Rest in Ägypten, und sie werden fallen durch Schwert und Hunger und umkommen vom Kleinen bis zum Grossen und verfallen der Schmach und dem Untergang und dem Fluch.* Dieser Text unterscheidet sich vom hebräischen ausser durch die Weglassung unnötiger Ausfüllungen und Wiederholungen besonders dadurch, dass er erstens nicht ganz Juda, sondern nur die ägyptischen Juden mit Ausrottung bedroht und dass er zweitens die ägypt. Juden nicht auf die paar Leute beschränkt, die mit Jochanan nach Ägypten ausgewandert sind, im Einklang mit v. 1 13; sein Mehr besteht nur in drei וְ (vor יִפְּלוּ, בָּרָעָב und יִתַּמּוּ), die auch ohne die LXX in den MT eingesetzt werden müssten. Im MT sind die ersten Wörter in v. 12 eine (im Allgemeinen richtige) Korrektur zu den letzten von v. 11, die jedoch nachher durch Abänderung von לְהַכְרִית in לָקַחְתִּי verballhornt wurde; der Relativsatz

von v. 12 von אֲשֶׁר bis שָׁם ist eine ganz verfehlte Glosse, deren Eindringen die Einsetzung von וְתַמּוּ כל veranlasste, der Satz aber: „durch Schwert und Hunger werden sie sterben“ eine Variante zu den entsprechenden vorhergehenden Wörtern; mit dem Schlusssatz von v. 12 endlich verfuhr der Abschreiber nach Wohlgefallen. Die Drohung ist dieselbe wie die von 24 8 9, soweit die letztere sich auf die ägyptischen Juden bezieht; aus Cap. 24 erfährt man auch, welche Juden erhalten bleiben sollen: die gesetzestreue erste babylonische Gola. Der folgende Satz **13** ist eigentlich nach v. 11 12 nicht mehr nötig. In der LXX fehlt wieder die Pest. **14.** הַבָּאִים לָגוּר־שָׁם verrät sich schon durch das שָׁם als Einsatz, die LXX hat blos הַגָּרִים. Streiche nach der LXX das וְ vor לָשׁוּב, ferner לָשָׁבֶת, das Variante zum vorhergehenden Wort ist. Der Schlusssatz: „denn es werden dorthin nur Flüchtlinge zurückkehren“ steht im Widerspruch mit dem Anfangssatz: es wird keine Flüchtlinge geben, kann also nicht ursprünglich sein.

Während in v. 1–14 kein Wort auf die alte Biographie hinweist, steckt in v. 15–19 augenscheinlich das, was Baruch zur Sache berichtet und was den Anlass zur Abfassung des ganzen Cap.s geliefert hat. Was der Antwort der Weiber, die hier erzählt wird, bei Baruch vorherging, wird man aus 7 18 entnehmen dürfen: die Weiber rüsteten der Himmelskönigin ein Fest, die Kinder und Männer mussten ihnen Handlangerdienste leisten; als das Fest gefeiert werden sollte, trat Jer dem entgegen. Alles dies ist durch die Predigt des Ergänzers hinweggeschwemmt worden; auch wenn man zu dessen Gunsten annehmen will, dass er selber das Weggelassene nach Cap. 7 verpflanzt, also nicht einfach weggewischt hat, so bleibt doch die Thatsache, dass er v. 1–14 als eine genügende oder vielmehr als die bessere Vorbereitung für v. 15–19 angesehen hat, bestehen als ein Denkmal einer ausserordentlichen schriftstellerischen Unfähigkeit, als ein Beweis dafür, dass diese späteren Theologen allgemeine, hundertmal wiederholte Phrasen für wichtiger halten als die wirkliche Geschichte, die sie hätten überliefern können und sollen. Gerade so wie mit Baruchs Buch haben sie es, besonders in den Königsbüchern, mit anderen noch wichtigeren alten Quellen gemacht; ihnen haben wir es zwar zu verdanken, dass überhaupt etwas von dem israelitisch-jüdischen Schrifttum auf uns gekommen ist, aber auch, dass es in so unbefriedigender Verfassung auf uns gekommen ist. Übrigens ist v. 15–19 überarbeitet und zwar in ungeschickter Weise. Denn nach v. 15 sollen Männer und Weiber sprechen, nach v. 19 aber sprechen klar genug nur die Weiber; wenn nach dem jetzigen Text die Männer v. 16–18 sagen: wir haben der Himmelskönigin geopfert, wie können dann v. 19 die Weiber beteuern, dass sie nicht ohne ihre Männer jener Gottheit geopfert haben? Einsetzung eines Einleitungssatzes vor v. 19: „und die Weiber sprachen“ macht ja doch die Sache um nichts besser. Der Fehler steckt nicht in einem Ausfall vor v. 19, sondern in den Zusätzen von

15. Dass v. 15[b] zu streichen ist, hat schon Stade bemerkt. Aber in v. 15[a] sind auch die Männer herauszuthun und ist ausserdem das קָהָל, das besten Falls ein müssiger Zusatz wäre, in קוֹל zu verwandeln; der ursprüngliche Text des Baruch lautete nach meiner Meinung: *Da antworteten dem Jer alle Weiber, die dabei standen, mit lauter Stimme also.* Es sind nicht alle Weiber der Juden in Unter- und Oberägypten, sondern nur die Weiber des Volkshaufens, mit dem Jer nach Ägypten gekommen ist und den er dabei überrascht hat, wie er der Himmelskönigin ein solennes Fest feiern wollte. Die Weiber erheben ein grosses Geschrei, wie der Jahweprophet ihnen in den Weg tritt. In **16** ist trotz dem vorher Bemerkten nicht gerade nötig, שִׁמְעוֹת in שִׁמְעִים zu ver-

wandeln, denn die Weiber sprechen natürlich für die Gesamtheit und ziehen die Männer, die teils verlegen, teils schmunzelnd zugehört haben werden, nolentes volentes mit herein. Energisch schreien sie: was du da redest, das ist uns einerlei, 17 *wir wollen ganz entschieden thun, was wir beschlossen haben, nämlich der Himmelskönigin zu räuchern* u. s. w. Zur Sache s. zu 7 17 ff. Das eigentümliche וְהַסִּיךְ, für das man hier וְלַסֵּךְ schreiben möchte, stellt sich überall ein, wo dieser Gegenstand behandelt wird vgl. 7 18 19 13 44 18 19^{b} (dagegen v. 19^{a} 25 mit לְ). Von dem, was v. 17 zwischen dem Segolta und dem Atnach steht, gehört dem Baruch nur כַּאֲשֶׁר עָשִׂינוּ mit dem Subj. expl. „wir und unsere Väter" an, das übrige ist die stehende Phrase der Ergänzer und hier ganz unpassend, weil jener Kult weder von den Königen, noch in den Gassen Jerusalems betrieben sein wird (s. zu 7 18) und weil es jenes Sätzchen viel zu weit von seiner Fortsetzung trennt: *wie wir gethan haben, wir und unsere Väter, und wobei wir satt Brot hatten und wohlauf waren und kein Unglück kannten.* Natürlich meinen die Weiber nicht die Zeit „vor der deuteronomischen Reform", sondern ebenso gut und erst recht die 30—40 Jahre darauf, da doch nicht „alle Weiber, die dabei standen", vermutlich die meisten Weiber der Kolonie, uralte Damen gewesen sein werden. Daran kann auch die Bemerkung 18 nichts ändern: *Aber seitdem wir aufhörten, der Himmelskönigin zu opfern* (die Libationen fehlen in der LXX), *hatten wir Mangel an allem und kamen durch Schwert und Hunger um.* Das kann nur besagen, dass in der letzten Zeit der Dienst der Göttin vernachlässigt worden sei; wahrscheinlich hat der Beschluss, von Babel abzufallen, die Führer der Judäer veranlasst, in Religion und Kult etwas rigorösere Aufsicht zu üben, um es mit Jahwe, dem Gott der Schlachten, nicht zu verderben; eine andere durch den Krieg veranlasste Massregel, der man ein patriotisch-humanes Air zu geben gewusst hatte, haben wir 34 8 ff. kennen gelernt. Die Weiber waren wohl schon damals über die Unterdrückung des ihnen lieben Afterkults unzufrieden gewesen, hatten sich aber fügen müssen; jetzt wollen sie sich schadlos halten und triumphieren obendrein damit, dass sie eigentlich damals (wie immer) Recht gehabt haben: als wir die Himmelskönigin verehrten, ging es gut, seitdem wir das aufgaben, ging es schlecht, folglich hängt von der Göttin Glück und Unglück ab. Gegen diese Logik konnte von den gewöhnlichen Anhängern des Jahwekults im Grunde nichts eingewandt werden, denn sie argumentieren genau so: wer Jahwe dient, ist glücklich, wer ihn verlässt, wird unglücklich; sämtliche Ergänzer im Buch Jeremia, die mit so grossem Selbstgefühl predigen, werden von diesen Weibern geschlagen. Die letzteren verwerfen übrigens den Jahwedienst nicht, Jahwe mochte dem Staat und dem Krieg vorstehen, Politik und Justiz beaufsichtigen, aber den häuslichen Dingen, dem, was Weiber interessiert, stand er fern. Wie die Bauern Hoseas (Hos 2) den Acker- und Flurgöttern bessere Kenntnisse und Fähigkeiten in dem, was der Bauer nötig hat, zutrauen als dem fernen grossen Jahwe, werden meistens die Weiber in ihren Angelegenheiten sich lieber an die Gottheiten gehalten haben, die der Geburt vorstehen, den Kohlgarten beschützen, bei Masern und Scharlach nützlich sind und denen man Feste mit Kuchen und Wein ver-

anstalten kann. Die Göttin des Himmels freilich kann noch mehr, sie hätte auch gegen das Schwert schützen können. **19.** Die Männer, die solche resolute Weiber hatten, machten wohl oder übel mit: . . . . *haben wir ohne unsere Männer ihr Kuchen gebacken* u. s. w.? In 7 18 wird ja geschildert, wie die Männer Handdienste leisten müssen — überhaupt . . .! In v. 19 wird nun wohl das Fem. מְכַמְּרוֹת geschrieben werden müssen. לְהַעֲצֵבָהּ (mit Mappiq zu schreiben), „um sie abzuformen", wie bei uns Fros Eber oder das Sonnenrad in Teig nachgebildet wird, fehlt in der LXX, wird also wohl zugesetzt sein, aber von einem, der mit der Sache bekannt war.

Was soll nun der Prophet solch schlagfertigen Weibern antworten, wenn sie mit grossem Geschrei auf ihn eindringen? Soll er ihnen den Unterschied zwischen einem Jahwe und einer Himmelskönigin begrifflich auseinandersetzen? Man hätte es ihm nicht verübeln können, wenn er das Feld geräumt hätte. Aber die Männer waren dabei, und er scheint geantwortet zu haben. Ja, es werden sogar zwei Antworten mitgeteilt. Die erste aber, v. 20–23, fällt recht kläglich aus, denn sie wiederholt nur im schlechtesten Ergänzerstil das, was schon v. 2–14 gesagt war, die andere v. 24 ff. enthält einen sachlichen und echten Kern, der aber freilich unter den Phrasen des Bearbeiters beinahe begraben wird.

20. Der Eingang der ersten Antwort kann ebenso gut wie der andere (v. 24) von Baruch herrühren, nur ist das zweite „zu allem Volk" zu streichen und הָעֲנוֹת zu lesen, ferner אֶל für עַל. **21.** קִטֵּר, das Opfern, wäre ebenso seltsam wie das הִדְבֵּר 5 13, lies mit Giesebrecht קִטֶּרֶת und in v. 21b אֹתָהּ. Die Redensart am Schluss עָלָה עַל־לֵב erinnert an 3 16. Eine Zeitlang hat Jahwe an die Opferungen in den Gassen Jerusalems u. s. w. nicht gedacht, dann sind sie ihm wieder eingefallen! Die Angabe der Örtlichkeiten, wo geopfert wurde, genügt dem Autor, nach dessen Meinung nur am Zionstempel wirkliche Jahweopfer dargebracht werden können, als Beweis für den Götzendienst, ohne dass die fremden Götter genannt werden (Hieronymus setzt freilich v. 23 ein idolis hinzu, und Giesebrecht, für den der Kirchenvater unter den „Zeugen" des Textes zu figurieren pflegt, sagt dazu ganz ernsthaft: „wohl ursprünglich"). **22.** Jahwe konnte es nicht länger ertragen wegen der Greuel (lies das zweite Mal וּמִפְּנֵי nach der LXX) u. s. w.: die Anspielung auf Jes 1 13 ist so deutlich, dass diese Stelle als eine Probe der Schriftgelehrtenexegese gelten kann, die den Jesaia total missversteht. Wegen der fremden Kulte kam das gegenwärtige Unheil. Einfach eine Behauptung gegen die andere, mit einem naiven הַלֹּא eingeführt, aber ganz ohne Beweis gelassen. „Ohne Bewohner" fehlt in der LXX. Und nun geht es **23** in dem gewohnten Schlendrian weiter, immer ein Nebensatz an den anderen gehängt, zuletzt ein notdürftiger Abschluss mit עַל־כֵּן. Auf ein solch seichtes Gerede brauchten in der That selbst die Weiber nicht zu hören. קָרְאַת (falsch mit א geschrieben) ist ein Archaismus, der die Rede feierlicher und würdevoller machen soll; es ist eine alte Erfahrung, dass die hohlsten Köpfe am meisten auf Würde halten. כַּיּוֹם הַזֶּה fehlt in der LXX. Die zweite Antwort ist im Allgemeinen besser und hat jedenfalls einiges aus der alten Quelle bewahrt. Jer wendet sich **24** an „das ganze Volk und alle Weiber", thatsächlich wie v. 25 zeigt, an die Weiber, sodass schon deshalb der Vokativ „ganz Juda, das in Ägypten ist"

verdächtig ist; er fehlt denn auch in der LXX und ist zu streichen; Jer hat es nur mit den Auswanderern zu thun. In der LXX fehlt auch das כָּל־ vor הָעָם. Dieselbe Hand, die hier die Phantasie einer allgemeinen Synode der ägyptischen Juden durchführen wollte, wird auch in **25** den Anfang der Rede Jeremias alteriert haben. In der LXX beginnt Jer: *ihr Weiber, ihr spracht es aus mit euerem Munde* u. s. w.; so hat Baruch offenbar wirklich geschrieben. Im MT ist dagegen אַתֶּן in אַתֶּם und הַנָּשִׁים in וּנְשֵׁיכֶם verwandelt, obgleich das Femin. תְּדַבֵּרְנָה davor hätte warnen sollen. Ebenso ist das ursprüngliche Fem. מִלֵּאתֶן zum Maskul. gemacht (während die maskul. Suffixe in בְּפִיכֶם u. s. w. auch sonst wohl für die weiblichen vorkommen s. Ges.-Kautzsch[26] § 135 o und die Fussnote 2). Der Vordersatz v. 25[a] liefert uns also zu v. 17 und 17 18 noch die Notiz, dass das Fest in Folge eines Gelübdes der Weiber gefeiert werden sollte; vermutlich war das Gelübde gelobt für den Fall, dass man die Fährnisse der Reise glücklich überwinden und in Ägypten gute Unterkunft finden werde. „Mund" und „Hand" bilden nicht etwa einen rhetorisch spielenden Gegensatz, sondern gehören zur technischen Sprache der Gelübde, wie auch das אֲשֶׁר־יָצָא מִפִּינוּ v. 17 vgl. zu Ps 66 13 f.; der „Mund", das gesprochene Wort, bedeutet (im Gegensatz zum blossen Denken und Vorhaben), dass man sich formell, vor den Ohren der Gottheit, verbindlich gemacht hat; die „Hand" zeigt nachher der Gottheit, dass man sich der Verbindlichkeit korrekt entledigt. Der Nachsatz v. 25[b]: haltet euer Gelübde nur ja aufrecht u. s. w. (הָקֵים wieder mit inkorrektem י), ist natürlich ironisch gemeint. Die überflüssige Wiederholung des Objekts findet sich nur im MT. Während man v. 24 f. der alten Quelle zuzuweisen hat, schliesst sich **26** so schlecht an, dass sein ursprünglicher Wortlaut jedenfalls vom Bearbeiter stark abgeändert und vermehrt sein muss. Wahrscheinlich fuhr Jer ironisch fort: „und es werde Jahwes Name künftig nicht mehr in dem Munde eines ägyptischen Juden gesprochen in dem Schwur: so wahr Jahwe lebt", d. h. lasst nur die Jahwereligion künftig ganz bei Seite! Hier wird eine Drohung daraus gemacht. Jahwe schwört bei seinem grossen Namen, dass dieser Name künftig nicht mehr in Ägypten erklingen soll (die LXX lässt נִקְרָא weg und liest לֵאמֹר statt אֹמֵר). In **27** erklärt der Bearbeiter, wie das gemeint ist: Jahwe will die ägyptischen Juden sämtlich ausrotten. Die LXX hat am Anfang ein כִּי, das ursprünglich sein wird. שֹׁקֵד wie 1 12 vgl. 31 28. „Zum Bösen und nicht zum Guten" wie 21 10. **28.** Die erste Vershälfte steht in Widerspruch mit v. 14[a] und wird von derselben Hand eingesetzt sein, die den Schlusssatz in v. 14 zusetzte. „Vom Lande Ägypten" fehlt in der LXX und ist eine unnötige Verdeutlichung. Die zweite Vershälfte scheint aus der alten Quelle zu stammen: *Und der ganze Rest Judas wird erkennen, wessen Wort sich bestätigt* („von mir oder von ihnen" fehlt in der LXX), ob Jahwe oder die Himmelskönigin über das Geschick entscheidet. Jer beruft sich hier auf die Zukunft wie in 28 9. Die spätere Zeit hat bewiesen, dass die Jahwereligion doch stärker war, als die superstitiösen Beimischungen; sie hat den Kult der Himmelskönigin, wenn nicht vernichtet, so doch am Boden gehalten. In **29. 30** wird noch ein Zeichen dafür gegeben, dass die Vorhersagung von der

Ausrottung der ägyptischen Juden in Erfüllung gehen werde: der Pharao Hophra wird seinen Feinden ebenso in die Hände fallen, wie der König Zedekia in die Hand seines Feindes Nebukadrezar gefallen ist; wenn diese Weissagung sich erfüllt, werden die Juden glauben müssen, dass auch die Drohungen gegen sie in Erfüllung gehen werden. Der Verf. scheint die Feinde des Hophra nicht mit Nebukadrezar zu identificieren, also besser unterrichtet zu sein, als Josephus (s. Antiqu. X 9 7). Hophra (LXX Ὠαφρῆ, ägypt. Uhabra, Herodot Apries) regierte sehr glücklich, wurde aber um rund 570 a. Chr. nach einer unglücklichen Schlacht gegen die Libyer durch Amasis entthront, seinen Feinden ausgeliefert und von diesen getötet (Herodot II 169). Baruch kann sein Ende erlebt haben, hat aber schwerlich diese Weissagung seinem Meister in den Mund gelegt. Die beiden Verse gehen davon aus, dass Jer den ägyptischen Juden den Untergang verkündige; dass Jer das wirklich gethan habe, ist sehr zweifelhaft; der Stil ist der der Ergänzer. In v. 29 scheint der griechische Übersetzer versehentlich von dem ersten עֲלֵיכֶם gleich auf das zweite übergesprungen zu sein.

Cap. 45 (LXX: 51 31–35)

enthält eine Trostrede des Jer an Baruch, die so eigenartig ist, dass man sie dem Buch Baruchs nicht absprechen darf. E. Reuss hält das Cap. für unecht und wendet ein, die Rede könne gar nicht als Trostrede betrachtet werden; wenn eine schreckliche Katastrophe die Welt bedrohe, könne doch ein Einzelner nicht verlangen, verschont zu bleiben. Der Einwand ist mir nicht recht verständlich. Baruch ist ja wirklich verschont geblieben, und wo sagt denn Jer und wie kann er überhaupt sagen, dass kein Mensch mit dem Leben davon kommen soll? Schwally tadelt mit Recht die Schwerfälligkeit der Komposition, aber diese verschwindet nach der Ausscheidung der fremden Bestandteile, die bereits von Giesebrecht vollzogen ist. Die Überschrift

1 behauptet, dass Jer die folgenden Worte an Baruch Sohn Nerijas gerichtet habe, „als er diese Worte zu Papier brachte nach dem Diktat Jeremias im 4. Jahr Jojakims“ u. s. w. Wäre der ganze Vers echt, so müssten „diese Worte“ den Inhalt der ersten von Baruch geschriebenen, später von Jojakim verbrannten Rolle bedeuten 36 1 ff. Dann müsste aber Cap. 45 ursprünglich hinter 36 4 gestanden haben, da sonst der Ausdruck הָאֵלֶּה unverständlich wäre. Aber zunächst ist nicht wahrscheinlich, dass Cap. 36 etwas derartiges enthalten hat. Sodann wird der Inhalt des Capitels bei jener Ansetzung geradezu rätselhaft. Den Kummer und Schmerz, über den Baruch klagt, beschwichtigt Jer mit der Zusicherung, dass er, wohin er auch kommen möge, das Leben retten werde: wie stimmt das zu dem 4. Jahr Jojakims und zu der 36 3 ausgesprochenen Hoffnung, dass sich vielleicht die Judäer bekehren und Jahwe ihnen verzeihen kann? Wenn aber vielleicht damals Baruch von persönlichen Unglücksschlägen getroffen war, warum wird das nicht erwähnt? Wenn noch das Cap. in das 5. Jahr Jojakims verlegt wäre, als Baruch sich mit Jer verbergen musste und für sein Leben fürchten konnte! Gleichwohl möchte ich nicht mit Giesebrecht die ganze zweite Vershälfte streichen, weil ich nicht wüsste, wie ich deren Einsetzung erklären sollte; ich behalte den Infinitivsatz: „als er diese Worte zu Papier brachte“ bei, beziehe aber „diese Worte“ auf

die vorhergehenden Capp., also auf das eigene Buch des Baruch, dessen Nachschrift Cap. 45 ist. Wann das Buch Baruchs geschrieben ist, das wissen wir nicht genauer; sollte jene meine Vermutung richtig sein, dann hat Baruch wohl bald nach der Übersiedelung nach Ägypten zu schreiben begonnen; daraus würde sich auch erklären, dass seine Erzählung mit Cap. 44 abbricht und, wie es scheint, nicht einmal das Ende des Propheten mehr berichtet hat. Der Ergänzer aber hat „diese Worte“ 45 1 einfach mit den „Worten“ 36 1 ff. kombiniert, sie also für Jeremias Worte genommen und ohne viel Nachdenken die Zeitbestimmung in 36 1 acceptiert. Man darf nicht etwa auch noch den Ausdruck „aus dem Munde Jeremias“ für Baruch festhalten, denn z. B. Cap. 36 und auch unser Cap. machen durchaus nicht den Eindruck, dass sie von Jer diktiert sind, sondern sind gewiss von Baruch selber verfasst. **2.** Die LXX hat blos den Namen Jahwe. **3.** Die LXX hat am Anfang ein כִּי, das in der Gestalt von ך hinter dem vorhergehenden ברוך wohl ausfallen konnte. Zwischen v. 3 und v. 4 ist nicht alles in Ordnung: in v. 3 redet Jahwe (oder Jeremia) den Baruch, in v. 4 Jahwe den Jeremia an und befiehlt ihm, den Baruch anzureden. Man muss daher entweder mit Giesebrecht in v. 4 die ersten Worte („so sprich zu ihm“) streichen oder in v. 3 das אָמַרְתָּ in אָמַר oder אָמַר ב verwandeln; das letztere ist wohl einfacher, passt auch zu dem עָלֶיךָ v. 2: *Weil Baruch gesagt hat* u. s. w. (sollst du so zu ihm sagen v. 4). Was nun als Baruchs Äusserung angeführt wird, ist ein regelrechtes dreihebiges Tetrastich: *O weh mir doch, dass hinzufügt Jahwe Kummer zu meinem Schmerz, Matt bin ich durch mein Stöhnen Und Ruhe finde ich nicht.* Es scheint also, dass ein Gedicht, in dem Baruch seiner gedrückten Stimmung Luft machte, dem Propheten vor Augen kam und ihn veranlasste, Jahwe um Aufschluss über das künftige Geschick seines treuen Leidensgefährten zu bitten. Mit seinem „Schmerz“ meint Baruch wohl dasselbe, was Jer meint, wenn er von seinen Schmerzen und Wunden spricht, den Schmerz um das Schicksal des Volkes; der Kummer aber muss, nach Jeremias Antwort zu urteilen, mit den persönlichen Leiden und Sorgen Baruchs zu thun haben. Es war für ihn, der nicht mehr so sehr jung gewesen sein kann (vor ca. 20 Jahren hatte er Jer im Tempel vertreten Cap. 36), der als סֹפֵר in Ägypten wohl nicht leicht Verdienst fand, die Zukunft dunkel genug, dazu hatte ihm wenigstens einmal (s. 43 3) die jüdische Kolonie ihre Abneigung deutlich ausgesprochen. Jer war wohl in keiner viel besseren Lage, denn von seinem Vermögen hat er schwerlich viel nach Ägypten mitnehmen können, aber er wurde aufrecht erhalten durch seinen unmittelbaren Verkehr mit Jahwe und durch die Pflicht, der Berater seines Volkes zu sein, ausserdem war er daran gewöhnt, zu leiden und Selbstverleugnung zu üben. Die LXX liest im ersten Stichos אוי לי אוי לי. Jahwes Eröffnung **4. 5** lautet: *Sage zu ihm* (כֹּה fehlt in der LXX): *so spricht Jahwe: siehe, was ich gebaut habe, zerstöre ich, und was ich gepflanzt habe, reisse ich aus — und du könntest Grosses für dich begehren? begehre es nicht! denn siehe, ich bringe Unheil über alles Fleisch, spricht Jahwe, doch gebe ich dir dein Leben zur Beute aller Orten, wohin du gehn magst.* Eine glückliche Zukunft kann ihm Jer nicht gewährleisten, ja die darf und wird

Baruch selbst nicht begehren, wenn Jahwe doch alles, was er geschaffen hat, zerstören, wenn er sein ganzes Volk verderben muss. Was für eine Trauer liegt in diesen Worten! Besonders spricht für die Echtheit dieses Stückes, dass dem Baruch kein Lob für seine Aufopferung und Treue zu teil wird; man merkt ja aber doch aus den Worten die Zuneigung heraus, die Jer für den biederen Mann hat. Und über die schlimmste Sorge wird er doch hinweggehoben, er wird zwar sein Leben nur wie im Kampf eine Beute, nur durch Kampf und mit allerlei Not und Gefahr, davontragen (nachgeahmt in 21 9 38 2 39 18), aber Jahwe wird mit ihm sein, wo er sich künftig aufhalten mag. Der Schluss von v. 4, der in der LXX fehlt und kaum zu übersetzen ist, dürfte eine verkürzte Randbemerkung sein: die ganze Erde verheere ich (?הִרֵס אֲנִי = ה' א'); aber Jer spricht nur vom Jahwevolk, auch כָּל־בָּשָׂר meint nicht alle Menschen, sondern alle Israeliten, „jedermann“ vgl. Jes 66 23.

Damit ist zu Ende, was den Bearbeitern aus Baruchs Leben des Jer mitzuteilen beliebt hat. Es ist nicht wahrscheinlich, dass sie uns alles, was Baruch geschrieben hat, überliefert haben, doch ist wohl möglich, dass sie einen Bericht über das Lebensende des Propheten nicht vorfanden. Man hat gemeint, dass sie die Ermordung Jeremias durch seine Volksgenossen, von der spätere Sagen zu reden wissen, verschwiegen haben, um ihre Volksgenossen nicht an den Pranger zu stellen. Ich glaube umgekehrt, dass, wenn Baruch dergleichen erzählt hätte, das am Allerwenigsten verschwiegen worden wäre. Denn die Ergänzer wissen ja die Verderbtheit der ägyptischen Juden gar nicht schwarz genug zu malen und hätten eine solche Geschichte besser als alles andere als Beweis dafür gebrauchen können. Allzu viel kann man freilich auf einen solchen Schluss nicht geben. Man sieht ja deutlich, dass mehrere Ergänzer am Buch Jeremia und dazu planlos gearbeitet haben und dass keiner die Verpflichtung fühlte, das Buch abzurunden und alles, was mit Jer in Beziehung stand, aufzunehmen; man darf auch nicht vergessen, dass zu der Zeit, wo die Ergänzer arbeiteten, das Buch Baruchs noch existierte und von dem, der sich mehr für das Geschichtliche interessierte, für sich gelesen werden konnte. Die Bearbeiter hatten bei der Aufnahme der Stücke aus Baruchs Buch nicht die Absicht der Geschichtsschreibung, sie wollten ihre Zeitgenossen belehren, warnen, erbauen und ihnen einen Jeremia liefern, der zwar mit dem geschichtlichen Jer herzlich wenig gemein hat, aber auf die Juden der späteren Jahrhh. Eindruck machen konnte. Wir müssen ihnen noch dankbar sein, dass sie grosse Stücke aus Baruchs Buch mitgeteilt haben.

Cap. 46—51

enthalten zehn Orakel gegen neun verschiedene Heidenvölker. Sie bilden ein Büchlein für sich, das jünger ist als das Stück 25 15 ff. Die Zusammenstellung des Büchleins mag veranlasst sein durch Hesekiels Weissagungen wider die fremden Völker (Hes 25—32), die auch zur Bereicherung von Amos Gedicht wider Damaskus, Philistäa, Ammon, Moab und Israel mit den Drohungen wider Tyrus, Edom und Juda geführt und den Cyklus „jesaianischer“ Drohreden Jes 13—23 beeinflusst zu haben scheinen. Die LXX hat Cap. 46—51 hinter 25 13 eingeschaltet, manche Exegeten möchten sie hinter Cap. 25 setzen. Aber über die Stelle, die sie im Jeremiabuch haben sollten, sich den Kopf zu zerbrechen, hätte nur dann einen Sinn, wenn dies Buch im Übrigen gut und vernünftig disponiert wäre. Das Büchlein macht selber noch durchaus den Eindruck des Unfertigen. Einige Orakel haben geschichtliche Überschriften, andere nicht, und ihre Reihenfolge in der LXX weicht von der im MT ganz und gar ab. Im MT ist es die folgende: Orakel 1 und 2 bedroht Ägypten, 3 Philistäa, 4 Moab, 5 Ammon, 6 Elam, 7 Damaskus, 8 Kedar, 9 Elam, 10 Babel. In der LXX finden wir nach diesen Nummern folgende Reihe: 9, 1, 2,

10, 3, 6, 5, 8, 7, 4. Sachliche, formale, historische Gesichtspunkte habe ich weder für die eine noch für die andere Anordnung entdecken können. Höchstens liesse sich vermuten, dass die Reihenfolge im MT durch die Rücksicht auf 25 19–26 beeinflusst sein möchte. Ist das richtig, so hat eher die Reihenfolge der LXX Anspruch darauf, als älter zu gelten. Sie mag einfach die Zeitfolge der Abfassung der einzelnen Orakel abspiegeln, sodass das Orakel wider Elam das erste, das wider Moab das letzte wäre. Dass keines von diesen Orakeln dem Jer angehört, ist schon mehrfach, besonders von Schwally (ZATW 1888 177 ff.), nachgewiesen; nach meiner Meinung gehören sie zu den jüngsten Erzeugnissen der Schriftgelehrsamkeit im Jeremiabuch. Sie sind auch viel mehr reines Produkt der Kunst und Gelehrsamkeit als die meisten Ergänzungen zu Jeremias Gedichten oder Baruchs Biographie. Die Überschrift

46 1 (in der LXX fehlend) zeigt dieselbe sonderbare Wortstellung wie 14 1 47 1 49 34 (nirgends so in der LXX); auch hier wird anzunehmen sein, dass דְּבַר־י׳ ursprünglich über der Zeile stand und nur durch die Unachtsamkeit der Abschreiber in die Zeile hinabsank. Der Ausdruck „die Völker" genügt dem Verf. als Bezeichnung der nichtjüdischen Völker; es sind eben die Heiden.

Cap. 46 (LXX: Cap. 26).

Das Cap. ist auch in der LXX in zwei Orakel über Ägypten zerteilt, die beide eine historische Überschrift tragen. Das erste, 46 2–12, soll ergangen sein zu der Zeit, als Pharao Necho von Nebukadrezar bei Karchemisch besiegt wurde, das zweite, v. 13–28, bei Nebukadrezars Zug gegen Ägypten.

46 2–12, erstes Orakel wider Ägypten. Die Sprache ist poetisierend, aber ein bestimmtes Versmass nicht vorhanden, wie oft in nachexilischen Prophetien. Darum kann der Verf. jede beliebige Entlehnung aufnehmen, sei deren Metrum wie es wolle. An Entlehnungen aber sind alle diese Heidenorakel ungewöhnlich reich, selbst längere wörtliche Citate werden nicht verschmäht. Nach der Datierung

2 soll Jer das Orakel erhalten haben, als Pharao Necho bei Karchemisch (assyrisch Gargamisch, Hauptstadt der Chitthiter, am rechten Ufer des oberen Euphrats, nördlich von Circesium) von „König" Nebukadrezar geschlagen wurde (um 604 a. Chr.); ob Nebuk. damals schon König oder nur Feldherr seines Vaters Nabopolassar war, ist zweifelhaft. Die Datierung wird unterstützt durch die Angabe v. 6 10, dass die Ägypter am Euphratufer geschlagen wurden, kann also vom Verf. des Orakels herrühren. Das Orakel ist also wirklich von Anfang an bestimmt gewesen, als Werk Jeremias zu gelten, aber schon die vielen Entlehnungen reichen zum Beweis aus, dass es eben ein Kunstprodukt ist und zwar ein recht junges. Ist es, wie es scheint, von Jes 34 abhängig, so kann es erst in der zweiten Hälfte des 2. Jahrh.s entstanden sein. **3.** Die Ägypter sollen die Schilde (מָגֵן der kleinere, צִנָּה der grössere Schild) rüsten, sollen **4** die Pferde an die Streitwagen spannen, die Streitrosse besteigen (עָלָה wie ἀναβαίνειν), sich in den Helmen aufstellen, die Lanzen polieren, die Panzer anlegen. Der Verf. häuft alles zusammen, was er von den Vorbereitungen zu einer Schlacht weiss, aber alles im krausesten Durcheinander, besonders das Polieren der Lanzen in dem Augenblick, wo die Schlachtordnung gebildet wird, macht sich sehr schön. **5.** רָאִיתִי und הַמָּה sind nebeneinander nicht möglich; das erste Wort ist nach der LXX zu streichen. Ebenso ist nach der LXX mit Giesebrecht מָנוֹס in נוֹס (Inf. abs.) zu verwandeln. Kaum hat die Schlacht begonnen, da sind schon die Ägypter in

Angst, ihre Helden zerschmettert, fliehen sie „ohne zu wenden“ (scil. עָרְפָּם vgl. 48 39). „Grauen ringsum“ aus 6 25 entlehnt (wie 20 3 10). **6.** אַל drückt die subjektive Gewissheit aus (Ges.-Kautzsch[26] § 107 p). Die erste Vershälfte ist aus Am 2 14 ff. geborgt. צָפוֹנָה, im Norden, ist im MT richtig zu v. 6[b] gezogen, aber eigentlich ist diese geographische Bemerkung an dieser Stelle sonderbar genug, man sollte ein neues Subjekt oder ein Verbum erwarten. **7.** Plötzlich beginnt der Verf. ganz von vorn an, ja geht noch hinter den Anfang v. 3 zurück, er beschreibt den Zug der Agypter nach dem Norden. Die Imperfekte sollen wohl die Vergangenheit ausdrücken, da v. 8[b] mit dem ו consec. fortgefahren wird; ein älterer Schriftsteller hätte Perfekte geschrieben; aber der Verf. schreibt mit seinem: „wer ist der, der heraufsteigt“ Cnt 3 6 8 5 ab. Im Übrigen erinnert v. 7[a] an Am 8 8[b] (= 9 5[b]). In v. 7[b] ist nach v. 8[a] zu schreiben: מַיִם . . . וְכַנְּהָרוֹת: „dass gleich Strömen sich Wasser wälzen“. **8.** Ägypten gedachte die Erde und ihre Städte zu überschwemmen, wie der Nil alljährlich das Land überschwemmt. In der LXX fehlt v. 8[a] der zweite Satz, der demnach nur die Korrektur von v. 7[b] zu sein scheint, in v. 8[b] עִיר וְ: „ich will aufsteigen, das Land bedecken, will verderben, die auf ihm wohnen“. Das Bild wird dadurch jedenfalls verbessert; אֶרֶץ bedeutet dann das trockene Land, den Wohnsitz der Menschen, im Gegensatz zum Reich des Wassers. Vielleicht ist also auch hier der LXX zu folgen. **9.** „Steigt, Rosse, und raset, Wagen!“ — wie ihr euch auch geberden mögt, ihr geht doch zu Grunde. Kusch, Put und Lud im ägyptischen Heere wie Hes 30 5; die beiden letzteren sind vielleicht libysche Völkerschaften; für לוּדִים will Stade direkt לוּבִים, Libyer, einsetzen. Das zweite תֹּפְשֵׂי ist als versehentliche Wiederholung zu streichen. **10.** Mitten in der Schilderung des Anmarsches der Ägypter lässt der Verf. dies Thema, das er am Anfang hätte behandeln sollen, wieder fallen und kommt auf den Schlachttag am Euphrat zurück. Der Tag von Karchemisch ist ein Rachetag für Jahwe, dessen Widersacher die Ägypter sind — warum? weil Necho den Josia besiegt und den Joahas abgesetzt hat? Der Verf. hat ohne Zweifel keine Ahnung davon, wie stark er hier von Jeremias Ansichten abweicht. In der Auffassung des Propheten von Jahwe und seinem Verhältnis zu Israel hat der Gedanke der Rache, die Jahwe an irgend einem fremden Volk nehmen müsste, keine Stelle. Für das alte Volk sind freilich Israels Feinde Jahwes Feinde Jdc 5 31, für die Juden der letzteren Jahrhh. sind manchmal alle nichtjüdischen Reiche als solche Jahwes Gegner (Jes 34 2), dagegen kennen die alten Propheten als Jahwes Gegner, צָרִים Jes 1 24, nur die Nichtswürdigen unter den Israeliten selber, haben aber von Jahwe eine viel zu erhabene Vorstellung, als dass sie den Völkern die Fähigkeit, ihm ein Leid anzuthun, zugestehen sollten. Der Vers zeigt starke Spuren der Abhängigkeit von der Dichtung Jes 34, die selber nicht allzu lange vor Johannes Hyrkanus entstanden sein dürfte; zu dem „Tag der Rache“ vgl. Jes 34 8, zu dem Schwert, das frisst, sich sättigt, trinkt von ihrem Blute vgl. Jes 34 5 6, ebenda das „Schlachtfest“. Das „Land des Nordens“ ist ein Ausdruck Jeremias, der aber damit die Weltregion bezeichnet, aus der die Skythen über Palästina hereinbrechen werden. Die LXX

hat wieder einfachere Gottesnamen; für חֶרֶב liest sie „Schwert Jahwes“, was man für ursprünglich halten kann, wenn man nicht lieber ihr יי חרב in חַרְבּוֹ, sein Schwert, verwandeln will, da ו vor dem folgenden Wort leicht ausfallen konnte. **11** ist eine wunderliche Mischung von jeremianischen Reminiscenzen vgl. 8 22 30 13, dazu 2 30 4 30 zu dem לַשָּׁוְא, 6 14 14 17 zu בְּתוּלַת בַּת. Ein sonderbarer Gedanke, dass Ägypten auf den Gilead steigen soll, um Balsam zu holen! **12.** Für קְלוֹנֵךְ hat die LXX besser קוֹלֵךְ, denn das Hören von der Schande würde uns plötzlich in eine viel spätere Zeit versetzen, während das Hören des Rufs und Geschreis (14 2) für die dichterische Auffassung mit dem Ausstossen des Rufs gleichzeitig ist, auch wenn ferne Völker als Hörer gedacht werden; Giesebrecht verweist noch auf 4 31. „Ein Held strauchelt über den anderen“, weil die Schlachtreihe in völlige Verwirrung geraten ist vgl. Lev 26 37.

46 13–28, das zweite Orakel wider Ägypten, dem am Schluss ein Trostwort an die Juden nachträglich angeleimt ist (v. 27 28=30 10 11), soll nach der Überschrift zu der Zeit ergangen sein, als Nebukadrezar gekommen sei, Ägypten zu schlagen, d. h. wahrscheinlich, als er in Ägypten einfallen wollte. Nebukadrezar hat um 568 a. Chr. den Amasis besiegt; ob Jer damals überhaupt noch lebte, ist zweifelhaft, jedenfalls müsste er mindestens 80 Jahr alt gewesen sein. Der Verf. lässt sich, wie es scheint, von Hesekiels Orakeln wider Ägypten leiten; er nimmt an, dass diese sich doch erfüllt haben müssen. Damit schafft er sich eine treffliche Gelegenheit, seine Kunst und Gelehrsamkeit zu entfalten.

13. In der LXX fehlt הַנָּבִיא, der Eigenname Nebukadrezar und הַבָּבֶל; für אֶל־ hat sie בְּיַד wie 50 1; was ursprünglich ist, lässt sich nicht sagen. **14.** Zu den Imperativen vgl. 4 5. Streiche nach der LXX in v. 14a: „in Ägypten, und lasst es hören“, da der Landesname keine Parallele zu den Städtenamen ist und das Verbum gleich hinterher noch einmal steht, ferner den Namen Tachpanches, der aus 2 16 beigesetzt ist. Zu Migdol s. 44 1. In der Aufforderung: stelle dich auf! scheint Ägypten (als Volk) angeredet zu werden, obgleich es in dem ursprünglichen Text nicht genannt ist — nicht Memphis, da sonst das Femin. stände. Der Übergang von den Imperativen v. 14 zu dem מַהוּעַ **15** ist genau derselbe, wie der von v. 3 f. zu v. 5, darum wohl auch der Verf. derselbe. Die Punktatoren haben v. 15 nicht verstanden. Die LXX übersetzt: *Warum ist geflohen der Apis, hat dein Stier nicht Stand gehalten?* In dem vermeintlichen נִסְחַף, von welchem aramäischen Verbum nur einmal ein Qal mit intransitiver Bedeutung vorkommt, steckt also die Verbalform נָס und der Name חַף (ägyptisch Hapi); der Name wird dann durch אֲבִירֵךְ (mit singular. Suffix zu schreiben), dein Stier, das zu dem zweiten Verbum gehört, für den jüdischen Leser erklärt. Der Singul. der Verben und das Suff. von הֻדְּפוּ im MT scheinen zu zeigen, dass auch das Ktib die richtige Auffassung des ägyptischen Übersetzers teilte. Gemeint ist der schwarze Apisstier von Memphis, der dem Hauptgott dieser Stadt, Ptah, heilig war. Wie hier der Gott der Stadt entflieht, so erbeben Jes 19 1 die Götzen Ägyptens vor Jahwe. **16.** Mit הִרְבָּה lässt sich nichts anfangen, die LXX übersetzt ein וְרִבְּךָ, was Schwally acceptiert. Aber die Fortsetzung zeigt, wie schon Hitzig hervorhebt, dass nicht die Ägypter, sondern die Fremden gemeint sind, danach ist nach Giese-

BRECHTS Vorschlag עֶרְבֵךְ zu lesen vgl. 25 20 50 37 Hes 30 5. Die Fremden, namentlich die Griechen, bildeten starke Kolonien, vor allem in Unterägypten. Hier ist nicht an fremde Söldner, sondern an Kaufleute u. dgl. zu denken. Für כּוֹשַׁל ist nach der LXX כָּשַׁל zu schreiben, vor יֹאמְרוּ, das zum Vorhergehenden gehört, das ו zu streichen: die Fremden fordern sich gegenseitig zur Flucht auf. Wahrscheinlich schweben dem Verf. Stellen wie Jes 13 14 21 15 vor. Zu חֶרֶב הַיּוֹנָה s. zu 25 38; die LXX macht ein griechisches Schwert daraus, natürlich mit Unrecht. Der Anfang von **17** ist von den Punktatoren nicht verstanden; nach der LXX ist auszusprechen קִרְאוּ שָׁם: nennt den Pharao u. s. w.; der Name muss dann in den drei Worten am Schluss stecken. Diese lauten nach dem MT: „Lärm, der die Frist vorbeigehen liess"; was das bedeuten soll, weiss ich nicht. Die LXX transkribiert die hebräischen Wörter einfach mit griechischen Buchstaben, scheint aber andere Konsonanten gelesen zu haben, etwa שאון הסבי המועד. Natürlich steckt, gerade so wie in der Glosse Jes 30 7, irgend ein Witz darin, vielleicht ein Wortspiel auf den Namen des Hophra, den doch wohl der Verf. von v. 17 im Auge hat (statt des Amasis). Aber ich verzichte auf die Lösung des Rätsels und halte auch v. 17 für eine Randglosse; der Witz passt kaum zwischen die ernsten Sätze. **18.** Jetzt wird der Gegner Ägyptens beschrieben: „wie der Tabor unter den Bergen und der Karmel im Meer wird er kommen" — wer, das wird nicht gesagt, aber es muss ja doch wohl Nebukadrezar sein. Das Bild ist seltsam und phantastisch. Ob der Verf. sich den Babylonier auch körperlich als Riesen vorgestellt hat, etwa so, wie Kolossalstatuen ihn zeigten? oder wirkt 22 6 ein? Pathetisch wie dieser Satz ist auch seine Einführung: „bei meinem Leben, spricht der König, des Name Jahwe der Heere ist" (die LXX hat freiich nur: spricht Jahwe der Gott). Aber schon wieder bricht der Verf. ab und fordert **19** die „Bürgerschaft, Tochter Ägypten" auf, sich für die Deportation fertig zu machen, da Memphis zerstört und unbewohnt werden soll; der Ausdruck כְּלֵי גוֹלָה stammt wohl aus Hes 12 3 4 und bezeichnet etwa das Reisebündel mit Lebensmitteln und einfachen Kochgeräten. Für נִצַּתָה scheint die LXX eine Form von צָוַה anzunehmen. **20.** Wieder ein neues Bild für den Angegriffenen wie für den Angreifer: Ägypten ist eine sehr schöne Kuh (schreibe יְפֵיפִיָּה, s. GES.-KAUTZSCH[26] § 84 n) vgl. 31 18; über sie kommt (schreibe בָּא בָּה nach der LXX) von Norden her die Bremse vgl. Jes 7 18. Das Wort קֶרֶץ kommt sonst nicht vor, kann aber kaum eine andere als die obige, von HITZIG angegebene Bedeutung haben. Freilich ist es seltsam und für das Mosaikartige dieser Orakel sehr bezeichnend, dass aus dem Berg Tabor eine Bremse wird. Das Bild von der Kuh regt den Verf. **21** dazu an, die fremden Söldner im Dienst Ägyptens mit Stallkälbern zu vergleichen. Das Bild passt so weit ganz gut, als es besagt, dass diese Fremden ein gutes Leben in Ägypten hatten, dagegen hinkt es mehr als billig, wenn nun diesen Mastkälbern vorgeworfen wird, dass sie nicht „Stand halten" (נָסוּ, לֹא עָמְדוּ, dieselben Ausdrücke, die v. 15 vom Apis gebraucht wurden!), Mastkälber sind doch keine Kampfstiere. Auch die „Zeit ihrer Heimsuchung" ist eine ganz unglückliche Wendung, da ja gar nicht gesagt ist, für was jene Mastkälber

denn eigentlich verantwortlich waren und was sie verbrochen haben. כִּי־גַם, ja, auch sie haben sich gewandt (v. 5), כִּי ist fast nur Interjektion. Die Fortsetzung **22. 23** ist so dunkel wie nur möglich. Nach dem MT müsste man v. 22 übersetzen: ihre (Ägyptens) Stimme ist wie die Schlange, die geht, denn mit Macht gehen sie und mit Äxten kommen sie u. s. w., nämlich die Feinde. Das Bild von der Schlange wird bald so gedeutet, dass Ägypten davonflieht wie eine Schlange, die sich vor den nahenden Holzfällern flüchtet, bald so, dass Ägypten nur noch eine schwache, zischende Stimme hat, weil es am Boden liegt (nach Jes 29 4). Die erste Deutung entspricht der Fortsetzung nicht, denn mit Macht und mit Äxten zieht man nicht gegen eine Schlange ins Feld; auch wäre bei dieser Deutung קוֹלָהּ unnütz und יֵלֵךְ unpassend. Ebenso wenig befriedigt die zweite Deutung, denn den Satz: sie zischt wie eine Schlange, wird kein unbefangener Leser dahin verstehen, dass er die Furcht und halbe Ohnmacht Ägyptens schildert, sondern eher etwas von Wut, Falschheit u. dgl. darin finden, und dann obendrein nicht begreifen, wie fortgefahren werden kann: denn sie kommen mit Macht und mit Äxten. Die LXX hat folgenden erbaulichen Satz: ihre Stimme (קוֹלָם, die der Söldner? oder der Feinde?) ist wie die einer zischenden Schlange (was sie für יֵלֵךְ gelesen oder geraten hat, ist unklar, vielleicht יָרֵךְ), denn im Sande gehen sie (בַּחוֹל). Hitzig gewinnt daraus den Sinn: sie (die Feinde) gehen leise, wie die Schlange, denn sie gehen im Sande (des Grenzgebietes von Ägypten) und kommen mit (Streit-) Äxten. Also wenn die Chaldäer auf hartem Boden herankämen, würden die Ägypter sie besser hören — ja, wenn das Land eine Stube und das Grenzgebiet der Hausflur wäre! Ich halte das קוֹלָם und בַּחוֹל der LXX für richtig, aber ich sehe das Sätzchen: „denn sie gehen im Sande“ für eine Glosse an, die erklären will, warum das Gehen der Chaldäer mit dem Gehen der Schlange verglichen wird. Weiter aber scheint mir eine gehende oder zischende Schlange im Zusammenhang gar nicht angebracht. Der Verf. gebraucht נָחָשׁ oder נָחָשׁ nach aramäischer Art (נָחַשׁ) für das hebräische נְחָשֶׁת und verbindet יֵלֵךְ als Prädikat mit קוֹלָם: *ihre Stimme erklingt wie Erz*, wobei mit קוֹל wohl weniger die menschliche Stimme, als der Schall der marschierenden, erzklirrenden Heersäulen der Chaldäer gemeint ist. Zu הָלַךְ bei קוֹל vgl. Koh 10 20. Für eine Glosse, die, wenn in den Text hineingenommen, den Text verderbt, halte ich ferner die beiden Wörter am Schluss von v. 22: „wie solche, die Bäume fällen“; die Chaldäer kommen nicht wie, sondern als Holzfäller. In v. 23 liest Giesebrecht mit Recht den Imper. כִּרְתוּ nach 6 6, weil sonst kein נְאֻם־יי folgen würde: *Fällt ihren Wald, spricht Jahwe, denn er ist undurchdringlich*, eigentlich: nicht zu erforschen, unwegsam; die Holzhauer müssen erst durch Niederlegung der Bäume einen Weg in ihn brechen. Jetzt sind wieder die Bremsen zu Holzhauern, die Kuh zu einem Walde geworden — was für ein fruchtbarer Dichter! Der Schlusssatz v. 23b: „denn sie sind zahlreicher als Heuschrecken“ u. s. w. bezieht sich wohl auf die Chaldäer, weil man das Fällen eines Waldes doch nicht damit motivieren kann, dass „sie“ (die Bäume) zahlreicher als Heuschrecken sind; er ist also nicht mehr Jahwes Rede und sollte nicht mit v. 23a in Einen Vers gebracht sein. **24.** צִפּוֹן pflegt ohne Art. zu

stehen, die LXX hat übrigens מִצְפּוֹן. In **25** weist der MT starke Zusätze auf, zuerst die Einführungsformel, bei der das gewöhnliche כֹּה fehlt, sodann „und an Ägypten und seinen Götzen und seinen Königen“; letzterer Einsatz verrät sich als solcher durch die seinetwegen nötig gewordene Wiederholung von „und am Pharao“. Der Amon von No (für מְנֹא hat die LXX בְּנֹה gelesen, was aus בְּנֹא entstanden sein wird), der Gott Amun in No, Theben, galt nicht selten als der höchste Gott Ägyptens, jedenfalls aber Oberägyptens, bildet also das Komplement zum Ptah von Memphis. Nach der LXX ist das אֶל vor אָמוֹן zu streichen, ebenso das וְ vor dem folgenden עַל: Jahwe bestraft den Amon am Pharao und an denen, die sich auf den Amon (nicht auf den Pharao!) verlassen. Der Gott Amon oder vielmehr seine Verehrung ist eine Hauptsünde Ägyptens. Hier sieht man doch deutlich, dass ein spätlebender Jude schreibt. Ihm gilt das Heidentum als Abfall vom wahren Gott; er nimmt wie der Priesterkodex und wie Paulus eine Uroffenbarung Gottes an alle Menschen an, die die Heiden sündhaft aufgegeben haben. בָּטַח בְּ kommt bei den Späteren oft vor in dem Sinne: die und die Religion haben. Hiemit ist das zweite Orakel zu Ende, denn der gegenwärtige Schluss **26** fehlt noch in der LXX. Er besteht aus einer häufig vorkommenden Phrase v. 26ª und aus der Versicherung, dass Ägypten nach seiner Entvölkerung durch Nebukadrezar (von der die Geschichte nichts weiss) wieder bewohnt werden solle wie in den alten Tagen. Natürlich! die Juden in Ägypten und alle Juden der ganzen Welt wissen es ja, dass Ägypten allerdings bewohnt war. Von wem und warum

27. 28 = 30 10 11 hierher gesetzt wurden, wird schwer herauszubringen sein. Hat Cap. 46—51 einmal für sich, als selbständiges Buch, existiert? Diese Trostworte an Jakob gehören natürlich nicht hierher, sie haben zu den umgebenden Orakeln nicht die geringste Beziehung.

Cap. 47 (LXX: 29 1–7)

bedroht die Küstenländer, besonders Philistäa, ausserdem auch Tyrus und Zidon mit einer grossen Katastrophe, die vom Norden hereinbrechen soll. Die LXX hat blos die Überschrift לִפְלִשְׁתִּים, und das wird das Ursprüngliche sein. Im MT hingegen hat ein Gelehrter zunächst

1 eine weitläufige Einführung nach Art von 46 1 vorgesetzt (für das zweite אֶל schreibe עַל), sodann die nach seiner Meinung vom Propheten geweissagte Katastrophe durch den Satz bezeichnet: „bevor der Pharao Gaza schlug“. Man kombiniert diese Angabe mit derjenigen Herodots (II 159), dass Necho nach seinem Siege bei Megiddo die Stadt Kadytis erobert habe — ob mit Recht oder Unrecht, das sei dahingestellt. Denn jedenfalls trifft der Verf. der Überschrift die Meinung des Orakels gewiss nicht; mag man auch zugeben, dass der Sieger von Megiddo über Philistäa von Norden hereinbrechen konnte, wie er ja auch den Joahas von Norden her entthront hat, so kommt der Feind doch auch über Tyrus und Zidon. Überhaupt wird der, der das Cap. ohne die Überschrift liest, nicht leicht an die Ägypter denken, viel eher an die Chaldäer oder an ein anderes nordisches Volk; auch stimmt Cap. 47 in Art und Sprache so sehr mit Cap. 46 überein, dass beide wohl den-

selben Verf. haben. Woher mag übrigens der Verf. dieser Überschrift seine Nachricht von der Besiegung Gazas durch den Pharao haben? Der Anfang von **2** ist Nachahmung von Jes 8 7 8; man hat hier nicht den Eindruck, dass von dem nach Norden gezogenen ägyptischen Heer gesprochen werde, sondern den, dass ein im „Norden" wohnendes Volk sich erhebt, wie ein Fluss, der sein Bett verlässt, um Stadt und Land zu überschwemmen vgl. 46 7 8. Der Verf. denkt sich das Geschick, das über die philistäischen und phönizischen Städte hereinbricht, nur als eine Episode in einem grossen Weltsturm, den er, obgleich er zunächst von wirklichen oder vermeinten Unternehmungen Nebukadrezars auszugehen scheint, doch eigentlich mit den Farben malt, die sonst bei der eschatologischen Katastrophe angewendet werden. Das ist übrigens nicht so sonderbar, als wie es auf den ersten Blick aussehen mag. Denn nach der apokalyptischen Eschatologie bedeutet das Auftreten der grossen Weltreiche, Assurs, Chaldäas u. s. w., jedesmal nur einen Akt in dem grossen Drama, das mit der Errichtung des Gottesreiches seinen Abschluss finden wird. Dieser Gedanke ist eine natürliche und notwendige Folge davon, dass die Apokalyptiker die Weissagungen der alten Propheten, auf die sie ihre Zukunftsberechnungen stützten, als eine systematische Einheit auffassten; indem sie das, was über Assur, Chaldäa, Medien, Griechenland wirklich oder nach ihrer Meinung geweissagt war, halb nach seinem geschichtlichen Sinn, halb nach seinem vermeintlichen dogmatischen Zusammenhang auffassten, entstand der Gedanke, dass das grosse Endgericht mit Sanherib und Nebukadrezar schon begonnen habe und sich nun bis zur Ankunft des Messias fortsetze; der Verf. von Dan 9 hat ja sogar die eschatologische Chronologie für den grossen Abschnitt von Nebukadrezar bis Antiochus Epiphanes festgestellt, und seine Nachfolger werfen das eschatologische Zeitnetz über die ganze Weltgeschichte. So erklärt sich das eigentümliche Dämmerlicht in diesem und in ähnlichen Orakeln und der Widerstand, den sie einer einfachen historischen Beziehung und Ausdeutung entgegensetzen. **3.** Die Meereswasser verwandeln sich plötzlich in ein Heer vgl. zu 46 20 ff. *Ob des Schalls des Stampfens der Hufe seiner Starken,* d. h. seiner Rosse, *ob des Lärms seiner Wagen* u. s. w. *wenden sich nicht um* (s. zu 46 5 21) *die Väter zu den Kindern, ob der Erschlaffung der Hände,* die Väter vergessen vor Angst, die eigenen Kinder zu retten, ja auch nur nach ihnen zu sehen. Eine übertriebene Ausmalung, wenn es sich um einen geschichtlichen Krieg handelt, ein ganz verständlicher Zug dagegen, wenn dem Verf. das eschatologische Gemälde der Wehen des jüngsten Tages vor dem Auge steht. שְׁעָטָה (LXX שַׁעֲטָתוֹ) nur hier. מְקוֹל und אַבִּירָיו aus 8 16, auf Grund welcher Stelle der Verf. sich auch mit dem blossen Suffix begnügt, statt den Feind zu nennen; die „Hufe" aus Jes 5 28, ebenso die גַּלְגַּלָּיו (zu dem i s. Olsh. § 189 a). Der Dativ לִרְכֹּבוֹ umschreibt in aramaisierender Weise den Genitiv. Die schlaffen Hände (רָפְיוֹן nur hier) aus 6 24. Aus diesen Entlehnungen liest man auch des Verf.s Exegese der alten Propheten heraus. **4.** עַל ist abhängig von den beiden letzten Wörtern von v. 3, die besser zu v. 4 gezogen wären. Zu dem Fehlen des Dag. l. in לְשָׁדּוֹד s. Ges.-Kautzsch[26] § 45 g, zu der aufgelösten Form § 67 cc. Der Vers hat stark verderbten Text. Der

Tag kommt „auszurotten der Stadt Tyrus und Zidon jeden helfenden Entronnenen“ — das ist blanker Unsinn, denn ein Entronnener ist eben entronnen, dazu ist er kein Helfer. Die LXX fasst לְצֹר u. s. w. als direktes Obj. (aramäisch statt des Acc.) und liest dann וְכֹל שְׂרִית עָזֹן (שְׂרִית = שְׁאֵרִית). Ich lese lieber כֹּל שָׂרִיר עָזֹן: *auszuschneiden den Tyriern* u. s. w. *jede Sehne ihrer Stärke* vgl. Jes 14 22; in den Sehnen steckt ja nach Hi 40 16 die Kraft des Körpers. In v. 4a werden also die Phönizier und die Philister in gleicher Weise bedroht und nicht etwa die Philister als letzte Helfer der Phönizier bezeichnet, was etwas Schiefes in die Darstellung brächte, da ja die Phönizier vorher nicht behandelt sind, und einen Beitrag zur Geschichte von zweifelhaftem Wert lieferte. Dann sind aber in v. 4b die Philister zu streichen, von denen auch die LXX nichts weiss; v. 4b will vielmehr motivieren, warum mit den Philistern die Phönizier bedroht werden: *denn Jahwe will verwüsten den ganzen Rest von* — Ikaphthor? Für diesen geographischen Ausdruck hat die LXX nur הָאִיִּים, die Meerländer, das passt ausgezeichnet und scheint mir das Ursprüngliche zu sein. Denn dass die LXX כַּפְתּוֹר aus kritischen Gründen weggelassen hat, weil sie diesen Namen anderwärts mit Kappadocien wiedergiebt, ist nicht wahrscheinlich. Andererseits kommt Ikaphthor sonst nirgends vor; es ist ja möglich, dass Kaphthor ein Meerland gewesen ist, aber es ist fraglich, ob der Urheber dieser Glosse viel mehr von diesem Lande gewusst hat als wir. הָאִיִּים (Movers will blos אִי, aber mindestens הָאִי wäre nötig) besagt ähnliches, was v. 7 חוֹף־הַיָּם. Ob der Verf. durch 25 22 zur Wahl seines Ausdrucks veranlasst ist und jenseitige Meerländer mit einschliesst, bleibe dahingestellt. 5. *Es kommt die Glatze für Gaza* — ein geschraubter Ausdruck — *vernichtet wird Askalon; o Rest der Enakiter, wie lange wirst du dich ritzen müssen!* Lies nach der LXX mit vielen Exegeten עֲנָקִים statt עִמְקָם; v. 5b spielt auf Jos 11 22 an, wo es heisst, dass nur in Gaza, Gath und Asdod Reste der ältesten Bevölkerung, der riesenhaften Enakiter, übrig geblieben seien. Die Glatze und das Ritzen, Zeichen der Trauer bei Todesfällen, stammen aus 16 6. 6. *Ha, Schwert Jahwes, bis wann willst du nicht rasten? ziehe dich zurück in deine Scheide, beruhige dich und sei still!* Das ist wahrscheinlich kein Ausruf der Philister, sondern der des Sehers, und erinnert, wenn auch nicht in den Worten, so doch in der tragischen Pose an den Seherstil der jüdischen Sibylle. 7. Lies nach der LXX תִּשְׁקֹט, die 3. p. Die Frage geht bis zum Atnach: *Wie könnte es rasten, da Jahwe ihm Befehl gab?* Das Schwert wird wie ein lebendiges Wesen behandelt, ist aber doch nur ein Bild für das feindliche Heer v. 2 3, keine Personifikation. *Nach Askalon und an den Meeresstrand — dorthin hat er es bestellt.*

Das Orakel ist vielleicht deshalb etwas besser geraten, als die gegen die Ägypter, weil es kürzer ist, aber es hat doch wohl denselben Verf. Eben darum muss man wohl den Eindruck unterdrücken, dass es ursprünglich nichts mit Nebukadrezar zu thun habe, sondern direkt eschatologisch sei, etwa wie die Nachträge in Cap. 25 (v. 27 ff.), an die es so stark erinnert. Der Verf. hat seinen Stil von den Apokalyptikern der späteren Zeit, die wieder, wenigstens in ihrer affektierten Pose, von heidnischen Chresmen beeinflusst sein dürften.

Cap. 48 (LXX: Cap. 31),

das Orakel über Moab, ist eine wunderliche Blumenlese aus allen möglichen prophetischen und poetischen Schriften, reich an wörtlichen Entlehnungen ganzer Verse und Absätze. Da unter den benutzten Schriften sich sehr junge befinden, so kann dies Orakel, das in der LXX den Schluss der Heidenorakel bildet, kaum vor dem Ende des 2. Jahrh.s entstanden sein. Am Meisten hat beisteuern müssen das Gedicht, das sich mit einigen Zusätzen Jes 15 16 findet und dort wenigstens so gut erhalten ist, dass seine Struktur und sein Text in der Hauptsache erkennbar sind und Jes 15f. vor dem Verdacht schützen, von Jer 48 abhängig zu sein; die Vergleichung beider Stücke lehrt am Besten, wie zuchtlos unsere Komposition ist. Auch aus Num 21 und Jes 24 sind ganze Versreihen geborgt. Das Ganze ist so verworren, dass man sich nicht einmal ein deutliches Bild von der Katastrophe machen kann, die Moab treffen soll, geschweige von einem geschichtlichen Zusammenhang, in dem sie sich unterbringen liesse. Höchstens darin, dass Moab exiliert werden soll, klingt das Orakel ein wenig an die gegen Ägypten gerichteten an und verrät, dass der Verf. wenigstens bisweilen sich erinnert hat, dass Jer dies Mosaik producieren soll. Lehrreich ist diese Kompilation insofern, als sie zeigt, wie frei und willkürlich die Späteren mit der prophetischen Literatur umspringen dürfen und welch geringe Meinung im Grunde das Judentum von den alten Propheten hat, wenn es einem Jer ein solches Machwerk unterzuschieben sich nicht scheut. Die Produktion pseudoprophetischer Literatur ist hier völlig zum Handwerk herabgesunken, das aber nicht einmal mit Sauberkeit, Fleiss und Geschick betrieben wird; wenn ein wirklicher Handwerker so hätte arbeiten wollen wie dieser Kompilator, so hätte ihm niemand seine Ware abgenommen.

1. Die Überschrift ist diesmal nicht vermehrt, wohl aber in der Eingangsformel der Gottesname, der in der LXX blos יהוה lautet. In letzterer fehlt auch mit Recht das erste הִבִישָׁה. Ganz dunkel ist der Schluss von v. 1; הַמִּשְׂגָּב sollte doch masc. sein, ist aber als fem. behandelt. Ob das Ἀμὰθ καὶ Ἀγάθ der LXX blos diesem Wort oder den beiden letzten Wörtern von v. 1 entspricht, ist mir nicht klar. In letzterem Fall hätte sie eine andere Reihenfolge der Konsonanten, als der MT, der recht wohl durch Konjektur hergestellt sein kann, um so mehr, als man am Schluss kein Verbum mehr erwartet. Da es heisse Quellen in Moab genug gab (vgl. Buhl, Palästina § 27 35 76 135), auch in der Nähe von Kirjathaim, so könnte das חַמַּת der LXX richtig sein; was diesen Konsonanten folgt, müsste einen Genitiv enthalten, der den Ort der Therme näher bezeichnen und sie von anderen unterscheiden würde. Aber vielleicht liest man besser blos מואב für משגב, vgl. v. 20. קִרְיָתַיִם ist hier nicht der Berg, sondern die Stadt, die vermutlich auf letzterem lag, 6 Millien westlich von Hesbon (s. Buhl § 134). Kirjathaim lag südlich vom Berge Attarus, östlich von der Festung Machärus. 2. תְּהִלָּה wird von der LXX übersetzt mit ἰατρεία = תְּעָלָה (46 11); hinter Moab hat sie dann noch ein תְּהִלָּה. Man nimmt an, dass hier eine Dublette in der LXX vorliege, aber man kann ebenso gut einen Ausfall im MT annehmen. Denn erstens wimmelt das Stück von Wortspielen, zweitens aber würde die Einsetzung von תְּהִלָּה vor בְּחֶשְׁבּוֹן den MT von dem Unsinn befreien, dass man in der moabitischen Stadt Hesbon Böses wider Moab plane. Ich übersetze daher nach der LXX: *Keine Heilung mehr für Moab, Heilruf in Hesbon, gesponnen* (so giebt v. Orelli die Paronomasie חֶשְׁבּוֹן — חָשְׁבוּ wieder) *haben sie wider es Böses: auf, rotten wir es aus, dass es kein Volk mehr ist* (מִגּוֹי verkürzt aus מִהְיוֹת גּוֹי), nämlich Moab;

das letztere ist wohl Nachahmung von Ps 83 5a. Hesbon vgl. Jes 15 4 16 8 9, sehr oft als bedeutende Stadt genannt, lag 20 Millien östlich vom Einfluss des Jordans in das tote Meer. *Auch du, Madmen, wirst matt gemacht* (v. Orelli); Madmen vgl. Jes 25 10 ist nicht näher bekannt. **3.** Choronaim vgl. Jes 15 5 lag wohl im Süden Moabs, nicht allzu weit von der Südspitze des toten Meeres. Die Paronomasie v. 3b „Sturz und Zerstörung“ kommt in vielen Dichtungen vor. **4.** In v. 4b lies nach der LXX צֹעַרָה, nach Zoar hin, vgl. Jes 15 5; für das vorhergehende זְעָקָה, das übrigens in der LXX fehlt, sollte man nach v. 3 צְעָקָה erwarten, da es dann besser an Zoar alliteriert. Zoar lag an der Südostspitze des toten Meeres. Ist bis jetzt das ältere Gedicht nur allgemein benutzt, so ist **5** fast wörtlich aus Jes 15 5b abgeschrieben. Nach dieser Grundstelle ist בֶּכִי am Schluss von v. 5a in בּוֹ und das Ktib הלחות in הַלֻּחִית (Qre) zu verwandeln, ferner צָרֵי, das auch in der LXX fehlt und sinnlos ist, zu streichen. Statt שָׁמַעוּ am Schluss hat das Original יעערו oder vielmehr יְעֹרְרוּ. Der Aufstieg von Halluchit und der Abstieg von Choronaim müssen in der Nähe von Zoar gesucht werden. Die beiden כִּי sind wohl Interjektionen „ach!“ wie Jes 15 5 6. **6.** Dass v. 6b völlig verdorben ist, liegt auf der Hand: der weibl. Plur. ist nicht zu erklären, mag es 2. oder 3. p. sein sollen; mit der Stadt Aroer, die übrigens gar nicht in der Wüste liegt, können Flüchtlinge nicht verglichen werden. Sie gleichen auch nicht dem Wachholderstrauch von 17 6 (עַרְעָר), aber hier kann vielleicht das richtige Verbum ergänzend eingreifen. Ich schlage vor וּתְחַיֶּנָה כְעַרְעָר: „und fristet es (das Leben, נֶפֶשׁ) wie ein Wachholderstrauch in der Wüste“, d. h. in nackter Armut, kümmerlich. Die LXX liest עָרוֹד, Wildesel, der als scheues Tier das Fliehen gut versinnlichen könnte, aber es scheint mir, dass der Verf. auf 17 5 6 anspielt, denn an diese Stelle erinnert **7** auch das „Vertrauen auf“ ... Nach dem MT vertraut Moab auf seine „Werke und Vorräte“, eine sonderbare Zusammenstellung, nach der LXX auf seine Burgen, sei es, dass die letztere מָעוּזֶיךָ (= dem מַעֲשַׂיִךְ) oder מְצוּדוֹתַיִךְ (= אוֹצְרוֹתַיִךְ) wiedergeben oder beide Ausdrücke durch einen einzigen ersetzen will; mag das eine oder das andere richtig sein, so ist jedenfalls der Text der LXX besser als der des MT: *denn weil du vertraust auf deine Festen und Burgen* (wie der Gottlose 17 5 auf seinen Arm), *wirst auch du gefangen werden* u. s. w. Der Verf. geht hier von den Zuständen seiner Zeit aus; im 2. Jahrhundert war ganz Palästina voll von Schlössern und Bergfesten, und die Juden, besonders Alexander Jannäus, der z. B. Hesbon eroberte, gewannen allmählich eine grosse Erfahrung im Belagern feindlicher und Anlegen eigener Burgen (vgl. zu Ps 18 46). „Auch du“ — denkt der Verf. an andere Völkerschaften, die ein ähnliches Schicksal hatten, oder ist er durch Nah 3 10 11 beeinflusst? Für das letztere könnte sprechen, dass hier wie dort vom Wandern in die Gefangenschaft geredet wird. כְּמוֹשׁ, wie Qre richtig schreibt, ist bekanntlich der Nationalgott der Moabiter; zu seiner Gefangenführung vgl. Jes 46 1. יַחַד Ktib wird vom Qre unnötig in יַחְדָּו verwandelt, vgl. jedoch 49 3. Übrigens erzählen hier die „Fürsten“, die ja bei dem Gott sehr befremden und dennoch, weil auch in der LXX vorhanden, nicht gestrichen werden können, eine merkwürdige Geschichte von verständnisloser Kompilation.

Wie schon zu Anfang bemerkt ist, steht das Orakel über Moab in der LXX an letzter Stelle, ist daher vermutlich nach dem Orakel über Ammon geschrieben; in letzterem wird nun 49 3 eine Stelle aus Amos (1 15) abgeschrieben, die vom König der Ammoniter handelt, das betreffende Wort aber, מַלְכָּם, auf den Gott der Ammoniter, Milcom, bezogen, der nun also (wegen Am 1 25) Fürsten bekommt; die Stelle 49 3 wird dann wieder hier abgeschrieben, und so bekommt auch Kemosch Fürsten. 8. Der „Verwüster" kommt über jede Stadt; da aber v. 32 שֹׁדֵד für הֵידָד des Originals Jes 16 9 verschrieben ist, so mag auch hier der Verwüster aus dem Hussa von Jes 16 hervorgegangen sein, um so eher, als sonst wohl הַשַּׁדַּד stände. Die Ebene, מִישׁוֹר, scheint hier nicht eine bestimmte Ebene, etwa die um Hesbon, zu sein, sondern jede Ebene, weil הָעֵמֶק jedes vorhandene Thal bedeuten muss, da es viele Thäler gab. In v. 8^b, wo vielleicht nach der LXX כַּאֲשֶׁר für אֲשֶׁר, zu lesen ist: „wie Jahwe gesagt hat", würde dem Verf., wenn er diesen Satz geschrieben hat, das Eingeständnis entschlüpfen, dass er von älteren Gottesworten abhängig und dass seine Einleitungsformel v. 1: „so spricht Jahwe" nur eine leere Phrase ist. Indessen ist mir wahrscheinlicher, dass v. 8^b nur 9^a einleitet und dass v. 8^b 9^a das für v. 6 bestimmte Randcitat eines Lesers sind: *Wie Jahwe gesagt hat: gebt Moab Flügel, denn fliegen will es!* Ob das Citat damit richtig übersetzt ist, steht freilich dahin. צִיץ kommt im Aramäischen für Flosse und Flügel vor, נוֹצָה ist die Schwungfeder; danach könnte doch ein Verbum נָצָה, fliegen, existiert haben oder neugebildet sein. Dann wird man aber wohl נָצָה יָצֵּה lesen müssen. Diese alte Deutung scheint mir annehmbarer zu sein, als eine Emendierung des Textes nach vermeintlichen Lesarten der LXX, deren „Zeichen" auch wohl nur auf צִיץ zurückgeht. Der Vers ist ein Spottvers; Jes 25 10 11 soll Moab das Schwimmen lernen. Vielleicht bezieht sich der Spott nicht auf ein Flüchten Moabs, sondern auf die Prahlsucht dieses Volkes. Aber mag der Satz bedeuten, was er will, so schliesst sich 9^b besser an die zweite Hälfte von v. 8^a, als an v. 9^a an; auch das spricht für die Unechtheit von v. 8^b 9^a. 10. *Verflucht, wer Jahwes Geschäft in lässiger Weise* (רְמִיָּה ist Acc.) *thut* u. s. w. Hier spricht offenbar nicht Jeremia, sondern der Zeitgenosse des Alexander Jannäus; er will, wie der Bearbeiter von Jes 15 16, die Juden anfeuern, das moabitische Land zu erobern. Dem König Babels gegenüber wäre ein solcher Ausruf ganz unbegreiflich. Das zweite אָרוּר fehlt in der LXX. 11. שַׁאֲנַן, Perf. Pil., neben שָׁקַט wie 46 27: *behaglich lebte Moab von Jugend auf, lag ruhig auf seinen Hefen* (lies עַל für אֶל, vgl. Zph 1 12), *ward nicht umgegossen von einem Gefäss ins andere, darum wurde sein Geschmack nicht entwickelt und sein Duft nicht verbessert,* eigentlich verändert (נָמַר, Perf. Niph. von מוּר, s. Ges.-Kautzsch[26] § 72 dd). Der Wein schmeckte immer nach den Hefen. Das Bild wird durch die mitten in es geratene Glosse erklärt: es wanderte nicht in die Gefangenschaft. Natürlich ist dies Urteil über Moabs Geschichte etwas summarisch, denn auch Moab hat seine Leidenszeiten gehabt, aber im Vergleich zu dem, was die Juden zuerst in der chaldäischen, dann in der syrischen Periode durchgemacht hatten, war Moab gewiss gut weggekommen. Man könnte einwenden, dass grade das Gedicht, das der Verf. benutzt (Jes

15 f.), gegen seine Charakteristik der Geschichte Moabs spricht, da es die Überrumpelung und Verwüstung Moabs durch die Nabatäer schildert. Aber der Verf. hat jenes Gedicht für eine Weissagung von noch bevorstehenden Dingen gehalten und von dem Einfall der Araber, die sich seitdem mit den älteren Bewohnern Moabs mehr oder weniger verschmolzen haben werden, schwerlich eine genauere Kunde gehabt. **12.** „Siehe, Tage kommen“ — an Nebukadrezar scheint der Verf. nicht oder nicht mehr zu denken, da er sonst nicht so allgemein sprechen könnte. צָעָה, Piel, wozu sich das sog. Part. Qal צֹעִים, das eigentlich ein Part. Poel ist, gesellen kann, bedeutet: umlegen, neigen, das Gefäss, damit es ausläuft. Lies נְבָלָיו nach der LXX: seine Krüge (nicht: Schläuche, wegen נֹפֵץ). **13.** Schreibe בֵּיתְאֵל (als Ein Wort): die Ursache des Untergangs Nordisraels war der Abfall vom einzig legitimen Heiligtum in Jerusalem, die Ursache von Moabs Untergang sein Heidentum, s. zu 46 25. In מִבְטָחָם ist das ח als virtuell verdoppelt gedacht, daher ֻ statt ֹ vor ּ. **14.** „Wie könnt ihr sagen“, Nachahmung von Jes 19 11b vgl. Jer 8 8. **15.** Im Anfang ist der Text gründlich verderbt; die LXX hat für ועריה עלה nur die Konsonanten ערו, die sie zwar verkehrt übersetzt, die aber doch den rechten Weg weisen; ich lese שֻׁדַּד מ֫וֹ וְעָרָה: *verwüstet wird Moab und* (bis aufs Fundament) *zerstört* und sehe das in der LXX fehlende עלה als eine missverstandene und daher „verbesserte“ Korrektur ערה für עריה an. Das Passiv des Verb. fin. ist mit dem aktiven Inf. abs. verbunden wie z. B. 22 19; zu עָרָה, bloslegen, bis aufs Fundament zerstören, vgl. Ps 137 7. יָרַד, niederstürzen zur Schlachtung wie Stiere, ist wohl eine Reminiscenz aus Jes 34 7. Die zweite Vershälfte fehlt in der LXX, ist also wohl aus 46 18 eingesetzt. **16.** Für אֵיד liest die LXX יֹם (= יוֹם): wahrscheinlich konnte אֵיד auch יד geschrieben werden. **17.** Die Nachbarn und Bekannten sollen Moab beklagen (vgl. 15 5) in einem Vers, den der Verf. der Stelle Jes 14 5 6 nachgebildet hat (3 + 2 Hebungen): *Weh, wie ward zerbrochen der starke Stecken, Der prächtige Stab!* vgl. noch Hes 19 11 ff. Ps 110 2. Das Wort שֵׁבֶט war wohl zu vornehm für Moab. Wie es scheint, wird das Klagelied vom Verf. noch weiter ausgesponnen, denn er hält das Metrum noch bis v. 19 fest. In **18** ahmt er 47 1 nach: *Herab von der Hoheit und sitze in der Lache, Bürgerschaft Dibon, Denn Moabs Verwüster steigt wider dich herauf, Zerstört deine Feste.* צָמָא, Durst, ist unverständlich; die LXX scheint גֶּבֶא gelesen zu haben. Dibon soll sich in den Tümpel setzen, wie Jes 25 10 f. Moab als Strohbündel im Misttümpel schwimmen soll. Mag Jes 25 9 11 von unserer Stelle abhängig sein oder umgekehrt, so gewinnt durch die Übereinstimmung beider Stellen die Vermutung, dass Dibon (Dimon) und Madmen v. 2 oder Madmena Jes 25 10 irgendwie zusammenhangen, vielleicht identisch sind, eine gewisse Unterstützung (vgl. Buhl, Paläst. § 135). Dibon lag eine Meile nördlich vom Arnon und hat vermutlich am Fuss seiner beiden Hügel Lachen und Misttümpel in solcher Menge gehabt, dass die Nachbarn darüber witzeln konnten: wenn es von seiner stolzen Höhe herunter musste, sass es im Kot. Das בַּת hinter יוֹשֶׁבֶת fehlt in der LXX und mag durch Dittographie entstanden sein. Am Schluss liest die LXX מִבְצָרֵךְ, besser als der MT. **19.** *An den Weg tritt und*

spähe, Bürgerschaft Aroer — die Stadt liegt zwischen Dibon und dem Arnon — *Frage den Fliehenden und die Entronnene, Sprich: was ist geschehen?* Der Wechsel des Genus in נָס und נִמְלָטָה wie z. B. Jes 11 12; die LXX hat jedoch נִמְלָט. Wenn der Text in **20** richtig ist, so lässt der Verf. das Metrum von v. 17–19 wieder fahren und beginnt mit dem Ausruf: *Zu Schanden ward Moab, ja gebrochen!* einen neuen Absatz. Für חַתָּה ist wohl חַת zu lesen, obgleich das Femin. ebenso gut möglich ist; ferner ist mit Qre der Plur. הֵלִילוּ und זְעָקוּ zu schreiben. Nun beginnt mit **21** eine lange Reihe geographischer Namen, die zum Teil schon dagewesen sind. Das Land der Ebene ist wohl die Hochebene im Osten des Gebirgs. Cholon kommt sonst nicht vor, Jahza und Mephaat (Qre) lagen wahrscheinlich südöstlich von Hesbon nach der Wüste zu. **22.** Beth Diblataim nordöstlich von Dibon. **23.** Beth Gamul nur hier. Beth Meon (Baal Meon) südwestlich von Nebo. **24.** Kerijoth vielleicht die Hauptstadt des Gebietes südlich vom Arnon. Bozra oder Bezer ist nicht weiter bekannt. Ein Teil dieser Namen (Beth Diblataim, Aroer, Dibon, Beth Meon, Kerijoth, Bezer) kommt auch in der Inschrift des Mesa vor. Der Verf. schliesst die Liste der Städte, wie 25 26 die der Könige: „alle Städte Moabs (אֶרֶץ fehlt in der LXX), die fernen und die nahen". **25.** נאם־י fehlt in der LXX. Das Horn als Bild der Stärke kommt sehr oft in den Psalmen vor. **26** zeigt, dass der Verf. schon 25 27 gelesen hat. וְסַפֵּק: hinklatschen wird Moab in sein Gespei. Moab soll ebenso zum Gelächter werden, wie **27** Israel ihm zum Gelächter war: *oder ist dir nicht Israel zum Gelächter* (lies לִשְׂחֹק nach der LXX und v. 26) *gewesen? oder ward es unter Dieben ertappt, dass du, so oft du von ihm sprachst, dich schütteltest?* Zu הִתְנוֹדַד vgl. Ps 64 9. Entweder machte sich Moab über Israel lustig oder es that, als sei es empört über seine Schlechtigkeit. מִדֵּי דִבַּרְךָ בּוֹ vgl. 31 20 fehlt in der LXX; man sollte übrigens דַּבֶּרְךָ erwarten. Die zweite Vershälfte erinnert an 2 26. Der Verf. spricht hier offenbar aus der Erfahrung seiner Zeit heraus. Aus zahlreichen Zeugnissen wissen wir, dass die Nachbarvölker, besonders auch Moab vgl. Ps 83, die Juden hassten, und ohne Weiteres ist anzunehmen, dass sie sie nicht verstanden. Ein Volk, das nicht mit Fremden essen und keine Ehe mit ihnen eingehen wollte, das durch eine zerrissene Thorarolle in Wut versetzt wurde, das sich für den rechtmässigen Gebieter der Welt auch dann hielt, wenn es zertreten am Boden lag, war ihnen teils lächerlich, teils widerwärtig. Dass aber die Juden schon seit Alters den Moabitern Gleiches mit Gleichem vergalten, zeigt die Geschichte Gen 19 30ff. Zwischen v. 27 und 29 nimmt sich **28** absonderlich aus. Zwar ist unsere ganze Komposition ein solches Geröll von Entlehnungen, dass man sich über einen fremdartigen erratischen Block nicht allzu sehr wundert. Indessen besteht doch zwischen v. 26f. und 29f. ein gewisser sachlicher Zusammenhang, sodass man vielleicht v. 28 demselben Interpolator aufs Konto setzen darf, der v. 8^b 9^a einschob. Die drei Wörter am Schluss בְּעֶבְרִי פִי־פָּחַת sind unverständlich, auch dann, wenn man für das erste nach der LXX בְּצוּרִי liest. Die beiden letzten sehen wie ein ägyptischer Eigenname aus, werden ja aber eher ein moabitischer Ortsname sein. Die von v. 29 an auftretenden

wörtlichen Entlehnungen aus Jes 15 16 haben mehrere Kritiker, Movers, Hitzig, Cornill, veranlasst, eine Reihe von Versen (v. 29–38 oder 29–34) als jüngeren Einsatz auszuscheiden. Es ist wohl möglich, dass sie Recht haben, aber Entlehnungen finden sich überall, vielleicht noch mehr, als wir nachweisen können; dagegen hilft kein Ausscheiden, und man nimmt besser das Mosaik wie es ist. **29** schliesst sich wenigstens an v. 26 27 an. Der Vers ist aus Jes 16 6 genommen mit kleinen Änderungen; das Weggelassene wird **30** verwertet. Nach dem Original wäre בַּדָּיו der Gen. zu לֹא־כֵן, die Unredlichkeit seines Schwatzens; aber da dann der letzte Satz zu kläglich nachhinkt, so nimmt man vielleicht besser ersteres Wort als Subj.: „und unredlich ist sein Geschwätz, unredliches thut er", wobei עָשׂוּ nach der LXX in עָשָׂה oder עָשׂוֹ (archaistisch) zu verwandeln ist. עֶבְרָתוֹ, seine Überhebung, vgl. v. 29. **31** nach Jes 16 7, wo aber statt von den Männern vielmehr von den Traubenkuchen, אֲשִׁישֵׁי, von Kir-Heres gesprochen wird, ohne dass man sagen kann, ob unser Kompilator sich versieht oder, weil vielleicht der Weinbau bei jener Stadt eingegangen war, absichtlich ändert. Auch sonst ist das Original entstellt; Jes 17 7 bedeutet לְמוֹאָב: gegen Moab und ist כָּלָה Subj. des Verbums יְיֵלִיל; statt: über Moab jammere ich, heisst es dort: Moab jammert. Aber hier muss es doch wohl der Abschreiber sein, der die Änderungen besorgt hat, denn nach dem Zusammenhang könnte das Ich nur auf Jahwe bezogen werden (v. 30); auch hat sich in יֶהְגֶּה noch die 3. p. erhalten. Ich schlage deshalb vor zu lesen: כָּל־מוֹאָב יְיֵלִיל . . . יִזְעָק: *Darum jammert ganz Moab gegen Moab* (לְמוֹאָב fehlt in der LXX), *jeder schreit, über die Männer(?) von Kir-Heres stöhnt man.* Die genannte Stadt ist wahrscheinlich mit Kir Moab Jes 15 1 und Kerioth v. 24 identisch. **32** giebt Jes 16 8f. wieder. Nach dieser Stelle ist בִּכְיִ für מִבְּכִי zu schreiben (die LXX hat כִּבְכִי), ferner ist das zweite יָם zu streichen. Die 1. p. אֶבְכֶּה passt wieder nicht, obgleich sie hier auch die LXX hat; im Original hat sie einen guten Sinn, aber dort redet auch nicht Jahwe. Ist also nicht v. 32 erst nachträglich eingeflickt, so muss יִבְכֶּה gelesen werden: *Mit Jasers Weinen weint man um dich, Weinstock* (streiche den Artikel vor גֶּפֶן) *von Sibma, du, dessen Schossen bis zum* (toten) *Meer wanderten, bis Jaser reichten.* Jaser lag 15 Millien nördlich von Hesbon, bezeichnet also die nördliche, wie das tote Meer die südliche Grenze des moabitischen Weinlandes, dessen Mittelpunkt dem Anschein nach Sibma in der Nähe Hesbons war. Mögen diese Verse vom Kompilator selbst oder von dritter Hand hierhergesetzt sein, so ständen sie doch wohl nicht da, wenn nicht auch im 2. Jahrh. noch immer der Weinbau um Hesbon blühte. Wird also in dem ursprünglichen Gedicht Jes 15 f. die Eroberung Moabs durch die Nabatäer beschrieben, so haben diese den Weinbau nicht auf die Dauer vernichtet, sind vielleicht selber zum Weinbau übergegangen. In v. 32^b ist doch wohl שֹׁדֵד nur Schreibfehler für das הַיְדֵד des Originals: *In deine Ernte und deine Lese fällt das Hussa hinein.* **33** nach Jes 16 10. Aus der Grundstelle hat irgend ein Gelehrter das מִכַּרְמֶל, das in der LXX noch fehlt, nachgetragen und durch ein וְ mit „aus dem Lande Moab" verbunden. In v. 33^b herrscht eine fürchterliche Konfusion, die schwer zu beseitigen wäre, wenn man das Original nicht hätte.

Nach letzterem ist הִשְׁבַּתִּי als eine an die falsche Stelle geratene Korrektur für das לֹא הֵידָד am Schluss anzusehen, ferner das erste von den drei הֵידָד in הַדֶּרֶךְ zu verwandeln, endlich בִּיקָבִים zu schreiben, das die LXX noch hat: *Und Wein in Keltern tritt kein Kelterer, das Heissa mache ich verstummen.* Ein Wortspiel mit הֵידָד, das sowohl das Hurra des Kriegers, wie das Juchheissa des Winzers bedeutet. **34.** Der erste Teil bis קוֹלָם nach Jes 15 4a; daher wird מַוְעָקַת und וְאֶלְעָלֵה zu schreiben sein: *Es schreien Hesbon und Elale* (nahe bei Hesbon, nördlich davon). Jahaz = Jahza v. 21. Was folgt, ist aus Brocken von Jes 15 5 6 zusammengesetzt, aber der Komplex von מִצֹּעַר bis zum Schluss von v. 34a ist unverständlich. Entweder sollte man statt עגלת שלישיה, das von hier auch in Jes 15 5 eingedrungen ist, ein Verbum erwarten oder aber מצער für verderbt ansehen; wenn von Hesbons Stimme gesagt wird, dass sie ganz bis nach Jahaz klingt, so kann doch nicht fortgefahren werden, dass sie „von Zoar bis Choronaim" ertönt, da diese Ortschaften zehnmal weiter entfernt sind und ausserdem die umgekehrte Reihenfolge: „von Chor. bis Zoar" zu erwarten wäre. Ich schreibe daher מְצָעֲקוֹת für מצער עד: *es schreien Choronaim und* (dies „und" nach der LXX) *Eglat Schelischijja.* Zu Choronaim s. zu v. 5; Eglat Sch. muss in der Nähe gelegen haben, s. Marti zu Jes 15 5; die Wasser von Nimrim sind südlich von Choronaim. **35.** Jahwe will den Moabitern den, der die Bama besteigt (lies הָעֹלֶה nach der LXX) und seinem Gott Opfer verbrennt, austilgen vgl. zu v. 13. **36a** ist Nachbildung von Jes 16 11; dass Flöten summen (wie im Original die Zither), ist etwas ganz Neues. Die LXX übersetzt richtig: das Herz Moabs, liest demnach לִבּוֹ an beiden Stellen, denn weder Jahwe noch unser Kompilator ist über Moabs Katastrophe betrübt. **36b** stammt aus Jes 15 7. Zu יִתְרַת als Stat. constr. vor dem Relativsatz: die Ersparnisse, die Moab gemacht hat, s. Ges.-Kautzsch26 § 130 d. Das עַל־כֵּן ist wohl volkstümlich gesagt für „weil". **37a** stammt aus Jes 15 2b (nur das gewöhnliche גְּרוּעָה statt des drastischen גְּדוּעָה); **37b** ist freiere Nachbildung von Jes 15 3. Zu den Ritzwunden an den Händen s. 47 5. **38a** nach Jes 15 3. Für מְסִפֵּד ist wohl סִפֵּד zu lesen. **38b** nach 22 28. **39.** Lies חַת und streiche הֵילִילוּ, das in der LXX fehlt. **40 41.** Zum ursprünglichen Text gehört, wie die LXX zeigt, von v. 40 nur die Einleitungsformel: denn so spricht Jahwe, von v. 41 nur die erste Hälfte; der Rest von v. 40, sowie v. 41b sind ein späterer Einsatz aus 49 22. הַמְּצָדוֹת, die Burgen, kann zur Not im Plur. stehen bleiben, obwohl das Verb im Singul. steht, s. Ges.-Kautzsch26 § 145 k. Kerijoth (s. zu v. 21) gilt hier wohl als die bedeutendste Stadt des Landes. **42.** Zu v. 42a vgl. v. 2; v. 42b lasen wir schon in v. 26. **43** und **44a** sind aus Jes 24 17 18a entlehnt, welche Stelle selbst wieder ihr Vorbild an Amos 5 18–20 (Thr 3 47) hat. In v. 44a ist natürlich mit dem Qre הַגֵּם zu lesen. „Grauen, Grube und Garn". **44b** wie 11 23 23 12 vgl. 46 21 49 8. Für das sinnlose אליה liest die LXX אֵלָהּ, zu erwarten ist aber רָעָה עַל־מוֹאָב. Hier schliesst das Orakel im Text der LXX. Im hebr. Text dagegen erhalten wir **45 46** noch einige Citate aus dem Pentateuch: v. 45a stammt aus Num 21 28a, v. 45b variiert Num 24 17b, v. 46 wieder Num 21 29. Eingeleitet werden die Citate durch den Satz v. 45a: „im Schatten

Hesbons stehen kraftlos Flüchtige". Was das heissen soll, ist schwer zu sagen, da Hesbon ja selbst von der Katastrophe mitbetroffen wird. Oder geht der Verf. dieses Satzes davon aus, dass Hesbon, durch Alexander Jannäus erobert, bereits den Juden gehört? Dann hat er wohl auch v. 2 anders aufgefasst als wir und vielleicht dort den hebr. Text so hergestellt, wie er jetzt lautet: in Hesbon haben sie Böses wider Moab gesponnen. Jedenfalls passt der hebr. Text von v. 2 (allerdings nicht v. 34 oder 32) zu den Citaten, die er nun bringt: „Feuer ging von Hesbon aus (lies יָצְאָה wie Num 21 28) und Lohe vom Hause (lies מִבֵּית) Sichons", das Kriegsfeuer, das die Juden von Hesbon aus gegen Moab dirigieren werden. Sichon soll bekanntlich zur Zeit Moses König von Hesbon gewesen sein. Zu dem Bilde vom ausgehenden Feuer vgl. Jdc 9 15; ebendort auch das Bild: in jemandes Schatten sich bergen. Mit וַתֹּאכַל wird noch die Stelle Num 21 28 festgehalten, dann aber springt der Verf. plötzlich zu einem Citat aus den Bileamssprüchen über, dessen Text er mit seinem קָרְקַר besser wiedergiebt, als die Grundstelle Num 24 17 selber; Scheitel und Schläfe ergänzen sich. Ob שָׁאוֹן besser ist als שֵׁת Num 24, ist schwer zu sagen, weil man den Sinn des letzteren Wortes nicht kennt (wahrscheinlich ist es ein Nomen propr.); ersteres ist einfach: Söhne des Lärms, Lärmmacher. In v. 46 ist wohl besser nach Num 21 29 אָבַדְתָּ zu lesen; die zweite Vershälfte ist nicht grade eine Verbesserung des Originals, das wohl aus dem Gedächtnis citiert ist. Auch **47** fehlt in der LXX. Die erste Vershälfte wie 49 6 39 vgl. 46 26; von allen vier Stellen hat die LXX nur 49 39. In der eschatologischen Endzeit soll Moab eine Wiederherstellung erfahren; leider wird nicht gesagt, was für eine. Wahrscheinlich werden doch die Moabiter dann nur die Klienten des weltbeherrschenden Juda sein dürfen. Über die Veranlassung der Schlussbemerkung: „bis hierher das Gericht (v. 21) Moabs" möchte man gern etwas Näheres wissen. Ist sie ein Zeugnis dafür, dass auch im hebr. Text das Orakel über Moab ursprünglich den Schluss bildete? Oder haben die Zusätze v. 45-47 den dem Orakel im älteren Manuskript eingeräumten Platz überschritten, sind vielleicht am Rande des folgenden Stückes heruntergeschrieben. dass darum dieser Grenzstein nötig wurde?

Cap. 49 1–6 (LXX: 30 1-5)

enthält das Orakel wider die „Söhne Ammons", wie regelmässig (ausser Ps 83 8 und I Sam 11 11 MT) statt Ammon gesagt wird. Das Orakel hat einen ganz ähnlichen Charakter wie die vorhergehenden, ist voll von Entlehnungen, Nachahmungen und allgemeinen Phrasen, gehört also ebenfalls der spätesten Phase der prophetischen Literatur an. Der Anfang

1 würde eine vollkommene jeremianische Strophe bilden, zwei Disticha von je drei und zwei Hebungen, wenn nicht der vierte Stichos um eine Hebung zu lang wäre, auch der Stil ist jenen Strophen nachgebildet vgl. 2 14 8 19. Milkom (lies מִלְכֹּם mit der LXX, da das Suff. von מַלְכָּךְ beziehungslos wäre), der Gott der Ammoniter, hat Gad oder, wie die LXX verdeutlichend sagt. Gilead in Besitz genommen, — hatte Israel keinen Erben dafür? Wenn die israelitische Bevölkerung Gileads nicht mehr existiert, so haben doch die

übrigen Israeliten als nähere Verwandte mehr Anrecht an das Land, als die ammonitischen Vettern. לְיִשְׂרָאֵל des MT ist reichlich so gut als das בְּיִשְׂרָאֵל der LXX. Der poetische Flug ist schon zu Ende, der Verf. weiss **2** keine bessere Fortsetzung als das „siehe, Tage kommen“ der Ergänzer. Das Kriegsgeschrei stammt aus Am 1 14. Lies עַל־רַבָּה nach der LXX. Rabba, später Philadelphia, nachher zur Dekapolis gehörig, lag an einem Quellfluss des Jabbok im südöstlichen Teil Gileads; seine „Töchter“ sind die kleineren Städte Ammons. Israel wird „beerben seine Erben“, Umbildung des bekannten „fange deine Fänger“ Jdc 5 12 vgl. Jes 14 2. אָמַר יְהוָה, das in der LXX noch fehlt, ist wohl nach Am 1 15 zugesetzt. Für בְּנֹתֶיהָ liest übrigens die LXX בָּמֹתֶיהָ, aber vgl. v. 3. **3.** „Jammere, Hesbon, denn verwüstet ist Aj“ ist ein ganz unverständlicher Satz. Man begreift nicht, was Hesbon mit den Ammonitern zu thun hat, und Aj ist ganz unbekannt. Wäre Cap. 48 nicht schon mehr als lang genug, so möchte man den Satz dahin abschieben, etwa mit Verwandlung von עי in עִיר, wie Graf wollte. Cornill schreibt עַמּוֹן für חֶשְׁבּוֹן, doch scheint mir, dass dann הָעִיר kaum angeht, da Ammon nach Jdc 11 33 eine beträchtliche Anzahl Städte besass; man müsste also etwa עִירֵךְ lesen. Nach v. 2 sollte man erwarten, dass zuerst von der Hauptstadt geredet würde, da nachher die Töchterstädte angeredet werden; daher schreibe ich אַרְמוֹן (das der Verf. als Fem. zu behandeln scheint) und sodann mit Cornill הָעִיר für חֶשְׁבּוֹן resp. עי: *Jammere, Burg, dass zerstört ist die Stadt,* vgl. Am 8 3; die Burg wäre dann die עִיר הַמְלוּכָה von II Sam 12 26. In der LXX fehlt der Satz וְהִתְשׁוֹטַטְנָה בַּגְּדֵרוֹת, bei dessen Verbum die Unterlassung der Metathesis auffällt. Man übersetzt wohl: „schweift umher in den Pferchen!“ aber was soll das bedeuten? Ich lese nach Giesebrechts Vorschlag בְּגָדְדוֹת und verwandele die sonderbare Verbalform (das Hithpol. kommt sonst nicht vor) in הִשָּׂרְטָנָה: *ritzt euch mit Schnittwunden* vgl. 47 5 16 6. In v. 3b ist wieder מַלְכָּם zu punktieren; dass dieser Satz eine Entlehnung aus Am 1 15 ist und auf einem Missverständnis des מלכם dort beruht, ist schon zu 48 7 bemerkt worden. **4.** הַבַּת הַשּׁוֹבֵבָה passt hier grade so wenig wie 31 22; von wem sollte Ammon oder Rabba abtrünnig sein? Die LXX will wohl mit θύγατερ ἰταμίας ein בַּת הַבּוּשָׁה wiedergeben. Ich nehme in Ermangelung eines Besseren ein הַבַּת הַשַּׁאֲנָנָה an. Auch was vorhergeht, ist sonderbar; es scheint, dass זבעמקך und בעמקים Varianten sind. Die LXX hat nur בעמקים oder vielleicht ursprünglich בענקים („was rühmst du dich der Enakiter“, die oder deren Verwandten die Ammoniter ausgerottet haben sollen Dtn 2 20 21 3 11); ich möchte trotzdem die andere Variante vorziehen, ihre Konsonanten aber בְּעִמְקֵךְ זָ (= זֶה) aussprechen: *Was rühmst du dich, da in deinem Thal, Übermütiges Weib, Die da vertraut auf ihre Vorräte: „Wer wird mir kommen?“* Wieder ein Tetrastich zu abwechselnd 3 und 2 Hebungen, das recht wohl mit v. 1 aus einem älteren Gedicht genommen sein kann und übrigens stark an 21 13 erinnert. Ammon oder vielleicht Rabba prahlt nicht über sein Thal — das wäre ja auch nicht so schlimm —, am wenigsten darüber, dass sein Thal „fliesst“ — was soll das heissen? — sondern es prahlt: wer wird mir etwas thun? Rabba war eine starke Festung. Zu dieser Auffassung passt die Fortsetzung **5**: Jahwe

will über Rabba einen Schrecken bringen vor seiner ganzen Nachbarschaft; seine geschützte Einsamkeit soll ihm also nichts helfen. Auch hier könnte man einen Vierzeiler annehmen: *Siehe ich bringe über dich Schrecken Aus all deinen Umgebungen, Und zersprengt werdet ihr, jeder für sich, Ohne dass einer sammelt.* לַנָּדַד fehlt in der LXX und ist sehr überflüssig. Der Verf. scheint nicht an Nebukadnezar, überhaupt nicht an ein entfernt wohnendes Volk zu denken, sondern von den ewigen Händeln und Fehden auszugehen, die im 2. Jahrh. die kleinen Völker in und um Palästina in Atem hielten; am Ersten mag er die Araber im Auge gehabt haben. Dass der Zusatz 6, der auch den Ammonitern eine Wiederherstellung verheisst, in der LXX noch fehlt, ist schon zu 48 47 bemerkt worden.

Cap. 49 7–22 (LXX: 29 8–23)

enthält das Orakel wider Edom, mit dem das benachbarte Dedan verbunden wird. Auch hier lassen sich überall Entlehnungen, zum Teil umfangreiche, nachweisen; besonders das Büchlein Obadja ist stark ausgebeutet. In der Eingangsformel

7 lässt die LXX Zebaoth aus. Der Vers stimmt mit Ob 8 inhaltlich überein, doch kann man streiten, welche Stelle hier von der anderen abhängig ist, da Ob 8 selbst ein jüngerer Zusatz ist vgl. Wellhausen z. d. St. Für הַאַיִן liest die LXX blos אַיִן. תֵּימָן ist eine edomitische Landschaft. בָּנִים wird meist als Part. von בִּין angesehen, aber Schwally und Giesebrecht nehmen mit Recht Anstoss daran; man schreibt wohl am Einfachsten עֲצַת מְבִנִים. נִסְרָחָה nach dem Aramäischen: verfault ist ihre Weisheit. Zu v. 7b vgl. Jes 29 14. Dass Edom wegen seiner Weisen berühmt war, kann man aus v. 7 nicht folgern. 8. Für die beiden ersten Wörter hat die LXX ἠπατήθη ὁ τόπος αὐτῶν: irre geleitet wurde ihr Ort. Hitzig macht aus dem Verbum ἐπατήθη (von πατέω) und revertiert den Satz in בָּסוּ מְכֹנָו, was, wenn es nicht eine gar zu freie Übersetzung des Griechen voraussetzte, als eine Stütze für den MT נסו הפנו angesehen werden könnte. Schwally und Giesebrecht nehmen Hitzigs πατέω an, revertieren aber: נִדְרְכָה מְכוֹנָתָם (נִרְמְסָה), und jetzt hat der Satz gar keine Ähnlichkeit mehr mit den beiden ersten Wörtern von v. 8, dafür eine um so grössere mit den beiden letzten von v. 7, erzielt also den entgegengesetzten Erfolg wie bei Hitzig, und das נסו הפנו verschwindet jetzt in der LXX. Kann man es nicht wieder hervorrufen? Wenn man das ἀπατάω der LXX beibehält und mit Hitzig ihr αὐτῶν auf den Einfluss von v. 7 zurückführt, so hat sie vielmehr folgenden Konsonantentext gehabt: נָסוֹת בָּנוּ (das Niph. von סוּת nachbiblisch): jetzt ist נסו הפנו wieder da! Die Reversion ist also vorsichtig zu behandeln, sonst macht sie Kunststückchen wie ein Kasperle. Die Richtigkeit des MT wird übrigens durch v. 30 bestätigt; nur sieht man nicht ein, warum die Punktatoren hier das Hoph. הָפְנוּ wollen, während wir 46 5 21 49 24 47 3 das Hiph. haben wie 48 39, wo das Objekt dabei steht; noch weniger ist zu begreifen, warum das erste Wort als Imper. נְסוּ punktiert ist, da doch Perfekte folgen. Lies demnach נָסוּ הִפְנוּ: *Geflohen sind, gewandt haben sich, in der Tiefe sich niedergelassen die Bewohner Dedans, denn Esaus Verderben bringe ich über es*, nämlich über Dedan (s. zu 25 23), *zur Zeit, wo ich es heimsuche.*

הֶעֱמִיקוּ לָשֶׁבֶת ist Nachbildung von 13 18, bedeutet hier aber wohl: sie haben sich in versteckte Thäler zurückgezogen. **9** ist aus Ob 5 entlehnt, wie der Übergang in die 2. p. zeigt; für יְגִנְּבוּ dort ein allgemeines הִשְׁחִיתוּ hier (die LXX dafür: יָשִׁיתוּ יָדָם); wahrscheinlich ist aber der MT nach Ob 5 korrigiert, denn für die beiden אִם, die hier gar nicht gut passen, hat die LXX nur ein כִּי, das sie v. 9a als כִּי, v. 9b als כְּ auffasst, vielleicht aber besser beide Male als כִּי gefasst hätte: *Denn Winzer kommen dir, lassen keine Nachlese über, denn Diebe in der Nacht, verderben so viel sie wollen.* Der Sinn ist wohl nicht derselbe wie im alten Orakel (s. Wellhausen zu Ob 5). **10**a ist freie Wiedergabe von Ob 6, dessen חָפַשׂ unser Verf. in חָשַׂף verwandelt: Jahwe selbst deckt für die Verderber Esaus Verstecke auf. Statt נֶחְבָּה sprechen Ewald u. a. besser den Inf. abs. Niph. נֵחָבֹה aus. **10**b entspricht Ob 7. Schon deswegen ist die Lesart der LXX בְּזְרוֹעַ dem זַרְעוֹ des MT weit vorzuziehen: *verwüstet wird er durch den Arm seiner Brüder und Nachbarn* (ähnlich Schwally). Die Brüder und Nachbarn sind bei Obadja die Nabatäer, die Edom nur an die Grenze treiben; hier soll Edom ganz vernichtet werden, von wem, das erfährt man nicht. **11** beweist, dass das זַרְעוֹ v. 10 falsch war, die Kinder der Edomiter sollen nicht ausgerottet werden, sondern Jahwen anvertraut. Damit ist doch wohl auf die Unterjochung der Edomiter durch Johannes Hyrkanus hingedeutet, der sie zur Beschneidung zwang. Vielleicht waren die Edomiter vorher durch Überfälle der Araber geschwächt worden. Am Schluss von v. 11 ist nach der LXX תִּבְטַחְנָה zu lesen. In **12** wird 25 27–29 auf die Edomiter angewendet. Die, denen es „nicht gebührte, den (Zornes-) Becher zu trinken", sind natürlich die Juden. Der Satz ist im 2. Jahrh. wohl verständlich: die Juden mussten ihre Treue gegen das Gesetz mit einem grausamen, unverdienten Geschick büssen, während es den Heiden wohlging, das muss einmal aufhören. Aber er zeigt auch, dass die Juden sich für besser halten als die übrigen Menschen und wenigstens dann, wenn sie von den Heiden und den Feinden sprechen, ihre eigene Schuld gern vergessen. Der Vers ist in der LXX etwas kürzer. אַתָּה הוּא: du da, gerade du. **13.** לְחֹרֶב ist wohl nach der LXX zu streichen. בָּצְרָה (LXX: בְּתִמְנָה!) ist in späterer Zeit (vgl. Jes 34 6) die Hauptstadt der Edomiter und lag in der Landschaft Gebalene (גְּבָל) südlich vom toten Meer, jetzt Buzeira. Die ältere Hauptstadt, Sela, war im 4., vielleicht schon im 5. Jahrh. im Besitz der Nabatäer. Der Vers bewegt sich in den bekannten Wendungen der Ergänzer vgl. z. B. 25 18. **14.** Um eine passende Fortsetzung verlegen, greift der Kompilator auf den Anfang des Obadjaorakels zurück. Während es Ob 1 heisst: ein Gerücht hörten wir, sagt unser Verf.: hörte ich; das Ich soll wohl Jer sein, und die שְׁמוּעָה ist eine göttliche Inspiration; auch der Bote ist wohl ein Engel. צִיר שָׁלוּחַ ist ebenfalls Objekt von שָׁמַעְתִּי: „und dass ein Bote gesandt sei." עָלֶיהָ steht auch Ob 1, ist gleichwohl in עָלָיו zu verwandeln. **15** nach Ob 2, nur בָּאָדָם für אַתָּה מֵאֹד. Zu dem letzten Wort von v. 15, aber in der Aussprache בֶּאֱדֹם, in (dem Gott) Edom, scheint das erste Wort von **16** zu gehören: תִּפְלַצְתְּךָ, dein Schrecknis, jedoch als Glosse, da das Wort im Obadja fehlt. Edom war ein Gottesname, wie das Nom. propr. Obed-Edom beweist; Schrecknisse, אֵימִים, werden die

Götzen auch 50 38 genannt. Jedenfalls kann der Ausdruck nicht bedeuten: Schrecken über dich! da sich das mit dem Zusammenhang nicht reimt. Im Übrigen ist v. 16a Nachbildung von Ob 3, v. 16b von Ob 4, nur dass der Kompilator das Original abkürzt oder verdeutlicht, letzteres dadurch, dass er das מְרוֹם שְׁבָתוֹ, wie Ob 3 zu lesen sein wird, durch ein umständliches תְּפִשֵׂי מְרוֹם גִּבְעָה ersetzt: der die Höhe des Hügels in Besitz nimmt. Die Felsklüfte beziehen sich auf die natürlichen oder künstlichen Felsenhöhlen, in denen viele Edomiter wohnten. **17** ist fast genau gleich 19 8; in der LXX steht jedoch hinter עָלֶיהָ nur noch das Wort יִשְׂרֹק. **18** = 50 40. Welche von beiden Kompilationen das erste Anrecht auf diese Benutzung alter Wendungen (s. Am 4 11 und besonders Dtn 29 22, wo auch die Nachbarn von Sodom u. s. w. genannt werden) beanspruchen darf, ist gleichgültig. Ebenso steht es mit **19** = 50 44, doch scheint mir hier die Priorität auf Seiten unseres Stückes zu sein, was freilich nicht ausschliesst, dass unser Verf. den Vers anderswo gefunden hat. Man übersetzt gewöhnlich: wie ein Löwe steigt einer (oder: es) herauf aus dem Dickicht des Jordans . . ., denn ich u. s. w. Aber wer ist denn der „eine" oder das „es", der im Dickicht des Jordans haust, neben dem Löwen, mit dem er verglichen wird? In v. 19b ist Jahwe selbst der Löwe. Man muss vielmehr übersetzen: *Siehe, wie ein Löwe, der heraufsteigt aus dem Dickicht des Jordans* (vgl. Sach 11 3) — zur Aue der Dauer? נְוֵה אֵיתָן ist mir vollkommen unverständlich, und selbst wenn eine dauernde Aue etwas wäre, worunter man sich etwas denken könnte, so wüsste ich nicht, was das mit dem Überfall einer Herde durch einen Löwen zu thun hätte. In אֵיתָן muss ein Wort stecken, auf das sich das Suff. von אֲרִיצֶם, wie nach 50 44 zu lesen ist, bezieht; da die LXX das Wort mit αὐθαμ wiedergiebt, so ist אַיִל zu schreiben (vgl. 33 12: Aue der Hirten). Das folgende כִּי muss dem כְּ vor אַרְיֵה entsprechen, also in כֵּן verwandelt werden. Demnach fährt der Verf. fort: *zur Aue der Widder, so werde ich sie im Nu von ihr verjagen*, die Widder nämlich, die natürlich ein Bild für die Edomiter sind. Auch das folgende ist vom Ktib durch Konjektur hergestellt, aber auf klägliche Weise: wer erwählt ist, bestelle ich über sie — also ein Löwe, der jemanden, der von irgend einem erwählt ist, über eine Aue bestellt! Für אליה אפקד ist zu lesen אֲלַי הָפְקַד (עָלַי für אֲלַי). Zu פָּקַד עַל vgl. 51 27. Demnach: *und wer ist der Jungmann, der gegen Mich aufgestellt wäre?* In v. 19b übersetzt man יְעִדֶנּוּ willkürlich mit: wer will mich herausfordern? der Verf. denkt aber offenbar an Gen 49 9, dessen יְקִימֶנּוּ er durch יְעִירֶנִּי wiedergiebt: *denn wer ist mir gleich und wer will mich reizen und wer ist der Hirt, der mir Stand hielte?* Mir scheint, dass wir uns mit diesem Vers in der Zeit befinden, wo die Juden die Unterjochung Edoms in Aussicht nahmen, in der Zeit des Johannes Hyrkanus vgl. zu Ps 60 10ff. **20** = 50 45, nur Edom und Theman für Babel und die Chaldäer. In v. 20b sind צְעִירֵי הַצֹּאן nicht die geringsten Schafe, sondern die Hirtenbuben vgl. Sach 13 7 Jer 14 5. Das vorhergehende Verbum ist nach der LXX mit Schwally und Giesebrecht יִסְחֲבוּ zu lesen: *fürwahr, fortgeschleppt sollen werden* (vom Löwen) *die Schafhirten, fürwahr, entsetzt sein über sie ihre Aue.* יְשַׁם (s. Ges.-Kautzsch[26] § 67 y) ist wohl besser mit Stade und Schwally יְשֵׁם aus-

zusprechen (für korrektes נִשֵּׂם), mag aber aus יְשׂוּם (korrekt יִשַּׂם) entstanden sein. נָוֵהֶם ist besser als נָוֶה 50 45. **21** = 50 46, jedoch mit stärkeren Differenzen. Am Schluss ist nach der LXX und der Parallelstelle קוֹלָהּ zu streichen. Für צָעֲקָה ist nach נִפְלָם und wegen des masc. Verbums צָעֲקָם zu lesen: *ihr Schreien wird gehört am Schilfmeer.* **22** = 48 41 42 MT. In der LXX und 48 41 fehlt יַעֲלֶה, das wohl aus v. 19 eingedrungen ist: *wie ein Adler schwebt er heran* u. s. w.; wer heranschwebt, wird unbestimmt gelassen wie 46 18. מְצֵרָה kommt schwerlich von צָרַר, ist vielmehr Denomin. von צִירִים, Wehen einer Gebärenden, und daher wohl מְצֵרָה auszusprechen: ein Weib, das Wehen macht, in Wehen liegt. Es scheint, als sollte das Wort mit בצרה assonieren, vielleicht sich reimen: es ist wohl möglich, dass die Punktatoren diesen Eigennamen falsch aussprechen und dass die wahre Aussprache der jetzigen, Buzeira, ähnlich war, dass der Name der edomitischen Hauptstadt ursprünglich nicht „Pferch" bedeutete, sondern mit בָּצַר zusammenhing (vgl. Ps 60 11), also etwa בְּצֵרָה lautete: „die Unzugängliche".

Cap. 49 23–27 (LXX: 30 12–16)

ist wider „Damaskus", vielmehr gegen die Aramäer überhaupt gerichtet. Ein Orakel gegen das Seleucidenreich konnte nicht ganz fehlen, wenn es auch zur Zeit des Verf.s den Juden nicht mehr gefährlich gewesen sein wird und wenn ferner auch der Verf. berücksichtigen musste, dass es zur Zeit des Jeremia, für den er doch schreibt, noch nicht existierte. Die Hauptstadt Antiochien konnte er, da sie überhaupt keinen semitischen Namen führte, nicht erwähnen; er begnügt sich, Hamath und Arpad, Namen von gut altertümlichem Klange, dafür anzuführen. Die Nennung des Feindes muss hier um so mehr ausfallen, als das in Betracht kommende Gebiet zur Zeit Jeremias zu Nebukadnezars Reich gehörte und von diesem nichts zu befürchten hatte. Die Überschrift

23 „gegen Damaskus" hat nur den Charakter eines Stichworts, da Damaskus niemals die Oberherrschaft über das ganze hier gemeinte Gebiet hatte. בּוֹשָׁה ist Perf. fem. Die Stadt חֲמָת, früher Hauptstadt des Reiches Chamath, nach Antiochus IV. Epiphania genannt, jetzt wieder Chamath, lag am oberen Lauf des Orontes. Nicht allzu weit von ihr, drei Meilen nördlich von Aleppo, lag Arpad, das der Verf. aus dem B. Jesaia kennen wird (Jes 10 9 36 19 37 13). Das „Gerücht" erinnert an v. 14; man begreift nur nicht, warum jene Städte beschämt sind, weil sie ein böses Gerücht gehört haben. Was das für ein Gerücht ist, sollten wir billiger Weise erfahren, aber wahrscheinlich wäre der Verf. um eine Antwort nicht wenig in Verlegenheit gewesen. Von v. 23^b halte ich nur das Wort דָּאֲגוּ, wie nach der LXX zu lesen ist, für ursprünglich, den Rest aber: „wie das Meer, das nicht ruhen kann" (lies כַּיָּם mit Schwally, Giesebrecht, v. Orelli), für ein Randcitat aus Jes 57 20 zu dem Worte נָמֹגוּ, sie sind aufgewühlt, aufgeregt. Und sollte nicht auch der Satz von dem bösen Gerücht ein Zusatz sein, der die Furcht erklären will? Dann würde v. 23 sich auf den vernünftigen Satz kondensieren lassen: *Beschämt ist Hamath und Arpad, sie sind erschrocken, sind in Furcht.* **24** vgl. 46 21. רֶטֶט, Schrecken, nur hier, ein aramäisches Wort. Zur Weglassung des Mappiq in הֶחֱזִיקָה s. Ges.-Kautzsch[26] § 91 e. Was auf dies Wort im MT folgt, fehlt in der LXX, ist also zugesetzt, etwa nach 6 24. **25.** Dass der Anfang in Unordnung

ist, liegt auf der Hand; Cornill vermutet wohl mit Recht als erstes Wort ein אוי; ich schreibe אוי לָהּ für איך לא: *Wehe ihr, verödet ist die Stadt des Ruhms, die Feste der Wonne!* Das Suff. an dem letzten Wort ist zu streichen, wenn der Vers echt ist, der an Jes 17 1 2 32 13 14 erinnert. Der Text der LXX weicht stark ab, und es ist möglich, dass v. 25 ein Randcitat war und vielleicht gar nichts mit Damaskus zu thun hatte. **26.** „Darum" — warum denn? es geht nichts vorher, was ein Darum rechtfertigt. Der Vers kehrt wörtlich 50 30 wieder, wo das Darum motiviert ist, sollte er danach „verbessert" sein? Dann könnte man für לָכֵן ein אָכֵן vermuten oder ein blosses ן aus dem Suffix am Schluss des vorhergehenden Verses herstellen und würde das „an jenem Tage", das herzlich schlecht angebracht ist, nach der LXX zu streichen haben. In der LXX fehlt auch Zebaoth. **27** ist Nachbildung von Am 1 4 14. Benhadad war Name mehrerer damascenischer Könige.

Cap. 49 28–33 (LXX: 30 6–11)

bedroht nach dem MT „Kedar und die Königreiche von Chazor." Hier sind wir in der unglücklichen Lage, nicht einmal von den Königreichen, denen das Orakel gelten soll, irgend etwas zu wissen; nicht einmal die LXX, die מלכת חצר liest, weiss etwas von ihnen. Das Orakel nennt den König von Babel als den Feind, ist darin also dem 46. Cap. näher verwandt. Die Araber, die bekanntlich der Chroniker mit Vorliebe unter den Feinden Judas nennt, wurden diesem erst in der nachexilischen Zeit lästig, besonders gefährlich aber erst seit der Zeit des Alexander Jannäus.

28. Zu קֵדָר s. 2 10. Nach Jes 42 11 bewohnen die Kedarener חֲצֵרִים, manche Niederlassung mag bei ihnen (wie übrigens auch bei anderen Semiten) einen mit חָצֵר zusammengesetzten Namen gehabt haben; und wenn die Konsonanten des MT richtig sind, so könnte recht wohl ein חָצוֹר die Hauptstadt der Kedarener gewesen sein. Da v. 31 nur von Einem Volk spricht, da die Zusammenstellung „Kedar und die Königreiche von Chazor" sonderbar ist, da man endlich von diesen Reichen nichts weiss, so lese ich nach der LXX מַלְכוּת ח׳ (ohne ן) oder mit Annäherung an den MT מַמְלֶכֶת ח׳: „Wider Kedar, das Reich von Chazor, das Nebukadrezar u. s. w. schlug". Ob man den Relativsatz für die Geschichte verwerten darf, das ist wohl sehr fraglich. In v. 28b lies עַל für אֶל; zu dem Imper. שָׁדְדוּ s. Ges.-Kautzsch[26] § 67 cc 20 b. **29.** Nach dem lebhaften Ausruf von v. 28, der allerdings v. 31 vorwegnimmt, hier eine kühle Ankündigung dessen, was geschehen wird. Der Vers bezieht sich mehr auf die nomadisch lebenden Stämme. Zelte, Schafe, Zeltteppiche (4 20 — die LXX hat „Gewänder"), alle Geräte, Kameele: eine wunderbare Zusammenstellung! Jeremias „Grauen ringsum" hat den Späteren sehr gefallen (vgl. 20 3 46 5 Ps 31 14). **30**a wie v. 8a; hier wird העמיקו als Imp. angesehen, dann aber wohl mit Cornill הַעֲמִיקוּ ausgesprochen werden müssen. In **30**b verrät sich עֲלֵיהֶם, das in der LXX fehlt, durch die 3. p. des Suffixes als Zusatz. In der LXX fehlt auch der Name Nebukadrezar und das נְאֻם־י׳. Die Phrasen von v. 30b hatten wir auch v. 20b. **31** ist Nachbildung von Hes 38 11 vgl. Jdc 18 7; בָּדָד wie Num 23 9. Für שַׁלְיו wäre שַׁלְוו die richtige Aussprache und Orthographie; wie aber jemand aus der Aussprache mit — einen Schluss auf späte Abfassung ziehen kann, ist mir unbegreiflich: haben etwa die Punkta-

toren sich bei dem Autor, der 700 Jahr älter ist als sie, nach seiner Aussprache erkundigt? Für die Abschreiber ist charakteristisch, dass sie Nebukadrezars Beschluss, über ein wehrloses Volk herzufallen, einen Beschluss, den Hesekiel dem bösen Gog in den Mund legt, durch Einsetzung von נְאֻם־י zu einem Gotteswort stempeln; selbstverständlich ist die Phrase nach der LXX zu streichen. Wie v. 31a eine Wiederholung von v. 28b ist, so **32**a von v. 29. קְצוּצֵי פֵּאָה ist vermutlich ein Zusatz aus 25 23 oder 9 25, der um so lästiger ist, als er die mit וְזֵרִיתִים auftretende 1. pers. ungebührlich weit von dem sie motivierenden נְאֻם־י trennt. In **32**b ist wohl עֲבָרִים für עֲבָרָיו zu lesen und das Wort in der verallgemeinerten Bedeutung Seite, Richtung zu nehmen vgl. 1 Sam 14 40. Im Übrigen vgl. v. 8b. **33**a ist Nachbildung von 9 10, **33**b = v. 18b. Chazor scheint nach diesem Verse eine Stadt, nicht ein Land zu sein, da in v. 33a eine Drohung wider Jerusalem nachgebildet ist.

Cap. 49 34—39 (LXX: 25 14—26 1)

bedroht die Elamiter. Das Orakel ist in der LXX das erste der Heidenorakel und hat im MT eine weitläufige Überschrift, wie die Weissagungen gegen Ägypten Cap. 46, Philistäa Cap. 47 und Kedar 49 28. Der Umstand, dass in diesem Stück die Phrasen, die die Ergänzer im übrigen B. Jeremia lieben, vorherrschen, dagegen die poetischen Flitter und Entlehnungen fehlen, macht es mir wahrscheinlich, dass es nicht von derselben Hand stammt, wie die anderen Orakel. Der Name Elam hat hier gewiss archaistischen Charakter und bezeichnet nicht das alte Volk Elam östlich von Babylonien, sondern Persien und Medien, wenn nicht das seit 250 a. Chr. aufkommende parthische Arsacidenreich (vgl. Act 2 9). Gegen die Parther, die seit 129 a. Chr. den Syrern hart zusetzten und im 1. Jahrh. auch in Palästina erschienen, ist auch Jes 27 1 gerichtet. Die geschichtliche Vorbemerkung

34 mit ihrer seltsamen Umstellung der Wörter, wozu zuletzt 46 1 47 1 zu vergleichen, ist in der LXX zur Unterschrift geworden (LXX 26 1), wo sie die Form der Überschriften 26 1 27 1 (28 1) hat. Die Zeitangabe „im Anfang der Regierung Zedekias" lehnt sich wohl an die Erzählung Cap. 27 und die jetzigen Überschriften 27 1 28 1 an. Der Name Elam ist nach 25 25 26 durch die Meder und die Völker des Nordens zu ergänzen. **35.** Schon die alten Elamiter waren berühmte Bogenschützen und als solche auch von den Assyrern verwendet (Jes 22 6); von den Persern sagt Herodot, dass jeder Vater seinen Sohn drei Dinge, Reiten, Bogenschiessen und Wahrreden, lehre; die Partherpfeile endlich sind bekannt genug. **36.** Zu den vier Winden des Himmels vgl. Sach 2 10 6 5; das „Ausstreuen in alle diese Winde" nach Hes 5 12. Die Winde haben ihren Aufenthaltsort im Himmel vgl. B. Henoch Cap. 18. Der Artikel von הַגּוֹי, in der LXX fehlend, ist wohl durch Dittographie entstanden und zu streichen. Lies עַל־עֵילָם, sowie יָבֹאוּ. **37.** Zu der sonderbaren Perfektform הַחִתֹּתִי für הֲחִתֹּתִי s. Ges.-Kautzsch[26] § 67 dd; das folgende אֶת־עֵילָם ersetzt die LXX durch אֹתָם. Der ganze Vers besteht aus Wendungen, die wir unzählige Male bei den Ergänzern zu lesen bekamen; v. 37b = 9 15. Zu **38** vgl. 43 10 1 15, doch ist der Verf. vorsichtig genug, nicht Nebukadrezar seinen Richterstuhl in Elam aufstellen zu lassen, sondern sich mit unbestimmten Drohungen zu begnügen; auch hat er wohl die Absicht gehabt, seine Zeitgenossen in Betreff der ihnen drohenden Parthergefahr zu beruhigen.

39 wie 46 26 48 47 49 6; diese Weissagung geht wohl zurück auf Hes 29 14. Lies אֲשׁוּב שְׁבוּת.

Cap. 50 51 (LXX: Cap. 27 28)

enthalten ein Orakel wider Babel 50 1—51 58 und eine Erzählung, dass Jeremia durch Seraja ein Buch, beschrieben mit einer Weissagung vom Untergang Babels, in den Euphrat habe versenken lassen 51 59–64 (bis zum Worte עָלֶיהָ). Ob mit dem versenkten Buch das vorhergehende Orakel gemeint ist oder ob die Erzählung ursprünglich mit dem Orakel nichts zu thun hat, das lässt sich nicht sicher entscheiden; mir leuchtet die letztere Annahme mehr ein. Das Orakel selbst ist ein rein literarisches Kunstprodukt, denn sein Gegenstand, das Schicksal Babels, hatte für die spätere Zeit kein sachliches Interesse mehr. Babel war zwar von den Persern trotz mehrfacher Empörung nicht zerstört worden, trat aber gegen andere, neuerbaute Städte mehr und mehr in den Hintergrund; der Versuch Antiochus III., der die alten berühmten Tempel wiederherstellte, ihm zur neuen Blüte zu verhelfen, hat dem Anschein nach keine dauernden Wirkungen gehabt. Das Orakel ist ein Zeugnis von der Schreibelust der späteren Zeit und ihrem Bedürfnis nach erbaulich unterhaltender Lekture. Dem Verf. ist es mehr um die Quantität, als um die Qualität zu thun; er hat alles zusammengerafft, was er in älteren Schriften über Babel fand oder was sich, einem anderen Zusammenhang entnommen, irgendwie verwerten liess. Einen grossen Teil seiner Entlehnungen können wir nachweisen. Besonders ermüdend wirkt die beständige Wiederholung derselben Themata; nach den Zählungen Buddes wird z. B. elf Mal gesagt, dass das Verderben herannahe, neun Mal, dass Babel zerstört, sechs Mal, dass es eine Wüstenei werden, sieben Mal, dass Israel zurückkehren werde u. s. w. Dergleichen liesse sich noch ertragen, wenn eine künstlerische Steigerung in den Variationen zu beobachten, wenn eine von einer höheren Idee getragene Disposition vorhanden wäre; aber davon kann keine Rede sein. Das lange Orakel, das den dreizehnten Teil des ganzen Jeremiabuches einnimmt, hat denselben schriftstellerischen Charakter wie die übrigen Heidenorakel, ist aber wegen seiner Länge viel monotoner; nur ein Kommentator kann es ganz durchlesen. Die Abfassungszeit lässt sich aus sachlichen Indicien nicht bestimmen, weil wir hier eine rein literarische Leistung vor uns haben, aber die Anklänge an sehr junges Schrifttum lassen keinen Zweifel daran zu, dass auch dies Orakel zu den spätesten Erzeugnissen der prophetischen Kunstliteratur gehört.

1. Die Überschrift geht in der LXX nur bis zu בָּבֶל (lies עַל für אֶל), weicht selbst da von der sonst im B. Jer üblichen Form („das Wort, das geschah von Jahwe“ u. s. w.) ab, noch stärker in dem, was im MT zugesetzt ist. **2.** Nach der LXX sind zu streichen die Worte: „lasst es hören und erhebt ein Panier“, die nach 4 5 6 eingesetzt sind, ebenso der Schlusssatz: „zu Schanden wurden ihre Bilder, gebrochen ihre Dreckdinger“, der die vorhergehenden Namen der Götter zu Nutz und Frommen unwissender Leser umschreibt. Auch nach diesen Streichungen verrät der Eingang schon, dass es auf ein langes Orakel abgesehen ist. Was für ein phantastischer Satz: „lasst es hören, verhehlt es nicht!“ wenn es sich um die Eroberung der Weltstadt handelt! Der Satz: „beschämt ist Bel, gebrochen Merodak“ ist Nachbildung von Jes 10 4 46 1. Merodak, richtiger Marduk, war der eigentliche Hauptgott der Stadt Babel, Bel wird bald mit ihm identificiert (Bel = בַּעַל ist eigentlich Appellativ), bald von ihm unterschieden und dann als einer der drei höchsten Götter angesehen. **3** kein Wort, das wir nicht schon im B. Jer gelesen haben. Die Perser waren eigentlich kein „Volk aus dem Norden“, sondern aus dem Osten, aber Cyrus hatte allerdings, als er gegen Babel vor-

ging, die nördlichen Ländermassen schon in seinem Besitz vgl. 51 27, und die Parther, die zur Zeit des Verf.s die Erben der persischen Macht waren, hatten ihren Hauptsitz im Norden, südöstlich vom Kaspischen Meer. Der Schluss נָדוּ הָלָכוּ fehlt in der LXX und mag aus 9 9 zugesetzt sein. Nun geht der Verf. schon zu seinem zweiten Thema über, zu der Rückkehr der Israeliten. **4.** „In jenen Tagen und in jener Zeit“ ebenso v. 20 und 33 15. Die Israeliten und die Judäer vereinigen sich zur Rückkehr. Das ist zwar mit dem Fall Babels nicht eingetreten, aber man hielt die Hoffnung fest, sah überhaupt die ganze Zeit vom Exil als ein grosses Interim an, als die Vorbereitungszeit auf das glorreiche Ende, die nur durch die Sündhaftigkeit des Volkes so in die Länge gezogen wurde, und gerade die jüngsten Stellen betonen die Wiedervereinigung beider Völker am Meisten vgl. 3 18 23 6 30 3 31 27 33 7 14. Sie kommen „weinend“ vgl. 31 9; sie suchen Jahwe und fragen **5** nach Zion vgl. 30 6 12; „des Weges hierher (der Verf. lebt also in Jerusalem) ist ihr Gesicht“ vgl. 31 21, sie „schliessen sich an Jahwe an“, dem sie entfremdet waren vgl. Jes 14 1. Für בֹּאוּ lies יָבֹאוּ nach der LXX. „Mit einem ewigen Bunde (vgl. 32 40), der nicht vergessen wird“ vgl. zum Ausdruck 20 11 23 40; בְּרִית ist Accus. **6.** Vgl. besonders 23 1 ff. Ktib הָיָה ist richtig, dagegen lies mit Qre und der LXX שׁוֹבְבוּם, führten sie bei Seite auf die Berge, eine spielende Benutzung von 2 23: die Juden und noch mehr die Israeliten haben, statt den richtigen Lagerplatz, Zions Tempel, aufzusuchen, sich von ihren Hirten, den abgöttischen Königen, zum Höhenkult verführen lassen. Dass der Verf. die Stelle 23 1 ff. mit Sach 11 kombiniert, zeigt die Fortsetzung **7**: ihre Feinde sagten, indem sie sie „frassen“: wir machen uns (dadurch, dass wir sie fressen vgl. 10 25) nicht schuldig (Anspielung auf 2 3), weil sie gegen Jahwe sündigten“ s. Sach 11 5. Die Abhängigkeit von dem originellen 11. Cap. des Sach, das aus der Zeit des Alkimus stammt und von unserem Verf. nicht einmal mehr recht verstanden wird, zeigt am Besten, wie jung unser Stück ist. Dass die Abhängigkeit aber auf Seiten unserer Stelle ist, hätte nicht bestritten werden sollen: für die schlechten Hohenpriester von Sach 11 ist die Selbstrechtfertigung: wir machen uns nicht schuldig, ganz am Platz, dagegen ist es sonderbar, eine solche den Heiden in den Mund zu legen. Das ist nur aus der Meinung zu erklären, die Heiden wüssten recht wohl, dass Israel das auserwählte Volk des allein wahren Gottes sei, das man nicht ohne Erlaubnis Jahwes antasten dürfe. Die Bezeichnung Jahwes als der „Aue der Gerechtigkeit“ kann man kaum anders als aus einem groben Missverständnis der Stelle 31 23, die mit 17 12 f. kombiniert wurde, erklären. Das יְהוָה am Schluss fehlt in der LXX. **8.** Der Anfang aus Jes 48 20; lies צְאוּ mit Qre. „Wie Böcke vor der Herde“: bei Babels Fall fliehen auch andere Fremdlinge aus der Stadt nach Jes 47, die Juden aber sollen die ersten sein, die sich davon machen, weil sie durch Jahwe früher von der Katastrophe benachrichtigt sind. Diese Benachrichtigung folgt nun wieder von **9** an. וּמַעֲלֵה und גְּדֹלִים fehlt in der LXX. עָרֵךְ mit לְ statt עַל, absolut wie v. 14, zu ergänzen ist מִלְחָמָה. מִשָּׁם, von dort d. h. dadurch, nämlich durch die מַעֲרָכָה der Völker vgl. I Reg 17 13. Der Verf. kennt den wirklichen Verlauf des persisch-babylonischen

Krieges nicht mehr, sondern folgt seiner Phantasie. In v. 9b lies חִצּוֹ wegen כְּגִבּוֹר; יָשׁוּב ist Verkürzung für כְּחֵץ גִּבּוֹר; das singul. Suffix bezieht sich auf קָהָל. Der Pfeil, der „nicht leer zurückkehrt", ist eine unglückliche Nachahmung von Sauls Schwert II Sam 1 22, denn Pfeile kehren in der Regel überhaupt nicht zurück; auch das כְּ vor גִּבּוֹר ist eigentlich unpassend; denn die Feinde Babels sind wirkliche Streiter, nicht „wie Streiter". **10.** כַּשְׂדִּים, als Landesname gebraucht wie oft, darum Fem. sing., eigentlich ist es Plur. masc. und Name des Volkes. **11** ist Vordersatz zu v. 12, כִּי koncessiv: mögt ihr euch freuen u. s. w. (lies die Verben im Plur. nach dem Qre). „Mögt ihr hüpfen wie ein Kalb auf der Wiese", lies כְּעֶגֶל בַּדֶּשֶׁא, denn eine Kuh hüpft nicht, am wenigsten eine dreschende Kuh! Die אַבִּרִים sind hier Hengste (wie 8 16). **12** ist der Nachsatz. In der Vorlage der LXX war das zweite Sätzchen in Abkürzungen geschrieben (vielleicht vergessen und wegen Raummangels verkürzt nachgetragen), was mit dem הִנֵּה folgendes Bild giebt: ח׳ יול׳ הנה; daraus hat der Übersetzer ein אֵם לְחַנַּת gemacht und dies übersetzt: μήτηρ ἐπ᾽ ἀγαθ (s. die LXX zu 48 1), ein späterer Abschreiber hat dann das αγαθ zu ἀγαθά vervollkommnet — ein pläsierlicher Beitrag zur Textgeschichte. In v. 12b: „siehe, das letzte der Völker, eine Wüste, Dürre und Steppe" (die beiden letzten Wörter fehlen in der LXX) ist אַחֲרִית als das Gegenteil von רֹאשִׁית gemeint, obgleich letzteres Wort in der hierher gehörenden Phrase (Am 6 1 Num 24 10) wohl kaum einen solchen Gegensatz voraussetzt; nur als Zeitbegriffe stehen sich beide Wörter gegenüber. **13** = 49 7 vgl. 19 8. **14** vgl. v. 29. יְרוּ wie sonst יֹרוּ. „Schont die Pfeile nicht", spart sie nicht. V. 14b fehlt in der LXX. **15.** *Jauchzt über sie ringsum: sie hat hergestreckt die Hand* (als Zeichen der Ergebung; vgl. Thren 5 6), *gefallen sind ihre Pfeiler* u. s. w. Das nur hier vorkommende אָשְׁיֹתֶיהָ stammt aus dem Aramäischen (אֲשָׁיְתָא). „Rächt euch an ihr", aber die erwähnten Völker (51 27) hatten zur Rache gar keinen Grund, und diejenigen, die ihn gehabt hätten, waren beim Angriff auf Babel nicht beteiligt. Aber die Heidenvölker sind nur für die Juden da, „Rache Jahwes" ist es. **16a.** Die Bauern Babels sollen ausgerottet werden; statt des Hiph. gebraucht der Verf. das Qal, das sonst in diesem Sinne nicht vorkommt — schwebte ihm 6 6 vor? **16b** ist zusammengesetzt aus Brocken von 25 38 46 16 und Jes 13 14, schliesst sich weder an das Vorhergehende, noch an das Folgende an, muss daher wohl als Zusatz gestrichen werden. Mit **17** geht der Verf. wieder zu Israel über, dies Mal etwas weiter ausholend. Er vergleicht es mit zerstreuten Schafen (שֶׂה hier Kollekt., sonst Nom. unitatis), die Löwen gejagt haben, die als erster der König von Assur gefressen, denen als letzter der König von Babel (der Name Neb. fehlt in der LXX) die Knochen abgenagt hat (עִצֵּם, Denom. von עֶצֶם). Die späteren Weltmächte, Persien, die Diadochenreiche, haben wenigstens die Existenz des Volkes nicht vernichtet. **18.** „Darum!" Der Verf. hat seine eigene Theorie in Sachen der Geschichte. Assur ist untergegangen, weil es Israel, Chaldäa, weil es Juda ins Exil geschickt hat; hätten sie das nicht gethan, so existierten sie noch. Dass er eine ganz andere Ansicht von den Dingen hat, als ein Jeremia, ahnt der Verf. natürlich nicht. Lies beide Male עַל für

אֶל. **19.** שׁוֹבַבְתִּי statt des sonst üblichen Hiph. vgl. 23 3. „Und es wird beweiden den Karmel“ u. s. w., aus dem Psalm Mch 7 14, nur das Gebirge Ephraim aus 31 6. Basan fehlt übrigens in der LXX und könnte aus Mch 7 nachgetragen sein. **20.** Der Anfang wie v. 4; er muss dem Verf. wohl schwungvoll klingen. „Gesucht und nicht gefunden werden“ bedeutet einfach: nicht mehr vorhanden sein. Zur Konstruktion des Passivs mit dem Accus. s. Ges.-Kautzsch[26] § 121 b. תִּמָּצֶאינָה mit inkorrektem י. Der Schlusssatz v. 20[b] nach 31 34. „Denjenigen, die ich übrig lassen werde“, Umschreibung des eschatologischen Begriffs des Restes, שְׁאֵרִית. Die grosse Wendung kann nicht eher eintreten, als bis alle Schuld abgebüsst ist vgl. zu 31 34[b]; ist sie eingetreten, so ist sie ein Beweis dafür, dass keine Schuld mehr da oder dass die etwa vorhandene völlig vergeben ist. Deuterojesaia schloss aus der von ihm geglaubten Nähe der grossen Rettung, dass die Sünde Israels bezahlt sei, die Späteren mussten dann den letzteren Satz zurücknehmen, weil der erstere sich nicht bestätigte (vgl. Jes 59 1 2). Aber es bleibt ein eschatologisches Dogma, dass das Heil und die Sündlosigkeit sich gegensätzig bedingen. Für das hebräische Denken, das mehr und mehr die Weltgeschichte als einen grossen gerichtlichen Prozess auffasste, fallen in dem Begriff צְדָקָה, δικαιοσύνη, die Rettung und Herrlichkeit einerseits und die Sündlosigkeit andererseits so durchaus zusammen, dass jener Begriff bald für das eine, bald für das andere gebraucht werden kann. Die meisten Schriftsteller denken bei dem Begriff Sünde, Schuld, mehr an die Folgen der Sünde, das Unglück, als an die Sünde selbst; die Sünde oder besser die Sünden sehen sie nicht als treibende Kräfte im innersten Kern des Menschen an, sondern als eine Reihe schwarzer Flecken, von denen man ein Register machen kann und nach deren Entfernung ein vollkommen gerechtes Wesen zum Vorschein kommt. In rein religiöser und auch in philosophischer Beurteilung kann diese Auffassung nicht als tief oder gar als ausreichend gelten, aber man muss berücksichtigen, dass die Schriftsteller, die in solchen Orakeln, in den Ergänzungen zu den alten Propheten, in den Durchschnittspsalmen zu uns reden, nicht besonders hoch stehen und nicht das Beste und Tiefste, was die ATl. Religion hervorzubringen vermochte, darbieten. Und wenn man die jüdische Zukunftshoffnung mit den bei anderen Völkern aufgestellten Theorien über den vollkommenen Staat vergleicht, so mag man jene arm, naiv, beschränkt, sinnlich, diese reich, ideal und von weitem Gesichtskreis zeugend finden, man muss doch zugeben, dass jenes Hoffen auf einen sünden- und unglücksfreien Zustand ein Ideal ist, das auch wir recht gut an die Spitze unserer Utopien stellen könnten, ohne unsere Eigenart, die das Vollkommene am liebsten selbst hervorbringen möchte, darum beeinträchtigen zu müssen. In v. 21 ff. ist wahrscheinlich ein älteres Gedicht ausgebeutet, das in Distichen zu drei und zwei Hebungen geschrieben war und das wir nicht mehr besitzen. Im Anfang von **21** wird עֲלֵה אֶרֶץ מ׳ zu lesen sein: *Zieh hinauf zum Lande Marrâtim, Zieh hinauf wider es Und wider die Bewohner von Pukud, Töte und tilge aus!* Marrâtim, welchen Eigennamen die Punktatoren als hebräisches Appellativ „Doppelempörung“ aufgefasst haben, war eine südbabylonische Landschaft, Puqûdu, auch Hes 23 23, des-

gleichen (Schrader, Delitzsch); beide Namen mögen gewählt sein, weil sie auch im Hebräischen einen Sinn gaben: Widerspenstigkeit, Ahndung; schon unser Kompilator dürfte ihren eigentlichen Sinn nicht mehr gekannt haben. Der Feind, der gegen diese Völker „heraufziehen" soll, wird nicht genannt. חָרַב kommt nur noch v. 27 als Transitivum vor und ist wohl als aramäisches Fremdwort anzusehen, das an das folgende Wort alliterieren soll. אחריהם fehlt in der LXX; es scheint aus אחרימם = הַחֲרִימֵם, d. h. aus einer Variante zum vorhergehenden Wort, entstanden zu sein. Der Schluss: „ist Jahwes Spruch, und thue gemäss allem, was ich dir befohlen habe", ist wohl eigenes Gewächs des Kompilators. Lies וְעַל־יוֹשְׁבֶי. **22.** *Horch, Kampf im Lande Und grosse Zertrümmerung!* vgl. 4 6 6 1. **23.** *Wie ward zerhaun und zerbrochen Der Hammer der ganzen Erde! Wie ist zum Entsetzen geworden Babel unter den Völkern!* Das ursprüngliche Gedicht könnte wohl von demselben Verf. herrühren, der Jes 13 und 14 4b–21 gedichtet hat. Zu der Aussprache נֶגִדע s. Olshausen S. 589. **24.** *Ich legte dir Schlingen und du wurdest auch gefangen, Ohne dass du es merktest, Du wurdest betroffen und auch gefasst, Weil du gegen mich gekriegt hattest.* Aus metrischen Gründen streiche ich בָּבֶל und lese בִּי statt בִּיהוה, das aus der vermeintlichen Verkürzung בי entstanden sein wird; בבל ist vermutlich eine Glosse בְּבֶל, die den Götzendienst als Schlinge Babels bezeichnen wollte. **25.** *Es öffnete Jahwe seinen Vorrat, Holte hervor die Geräte seines Grimms* (streiche אֶת־), *Denn ein Geschäft hat Jahwe der Heere Im Lande der Chaldäer.* Nach der LXX ist הִיא und אֲדֹנָי zu streichen. Zu v. 25a vgl. Jes 13 5, zu מְלָאכָה 48 10. **26.** *Dringt ein zu ihm allseits, öffnet Seine Scheunen, Schüttet es auf und bannt es, Kein Rest bleibe ihm!* Zu מַאֲבוּס vgl. אֲבוּס, Futtertrog. כְּמוֹ־עֲרֵמִים, wie Getreidehaufen, ist offenbar Glosse, denn die Vorräte sind nicht „wie Getreide", sondern das Getreide selber. **27.** *Tötet all seine Rinder, Lasst sie stürzen zur Schlachtung! Weh über sie, denn es kam ihr Tag!* Natürlich sind die Farren nicht „die Mächtigen Babels", sondern leibhaftige Rinder. יָרַד wie 48 15; vielleicht ist auch Jes 34 2 7 Nachahmung unsers Gedichts. **28.** *Horch, Flüchtlinge und Entronnene Aus dem Lande Babels, Meldend in Zion eine Rache Von Jahwe unserem Gott her.* Lies nach der LXX נָקָם מֵיהוָה. Die beiden Wörter am Schluss: „die Rache für seinen Tempel" fehlen in der LXX und sind aus 51 11 beigeschrieben. Hier wird ebenso wie Jes 52 7 ff. angenommen, dass zur Zeit von Babels Fall ein Zion existiert. Von „Jahwes Rache" reden viele exilische und spätere Schriftsteller vgl. Jes 47 3 61 2 63 4 34 8. **29.** *Beruft gegen Babel Schützen, Alle Bogenspanner: Lagert euch rings um es her, Keiner entkomme von ihm! Vergeltet ihm nach seinen Werken, Nach allem, was es gethan, Denn gegen Jahwe war es übermütig, Gegen den Heiligen Israels.* הַשְׁמִיעַ kommt nur hier und 51 27 in dem Sinne vor: jemanden wider jemanden aufrufen; I Reg 15 22 ist etwas anders. Mit חֲנוּ beginnt der Inhalt der Proklamation, mit der die Bogenschützen (lies רֹבִים; רַבִּים kommt in diesem Sinne nicht vor vgl. zu Hi 16 13) aufgerufen werden. Schreibe פְּלִיטָה (mit Suff.) wegen des mascul. יְהִי, ferner כְּפָעֳלָהּ nach der LXX und aus metrischen Gründen, ferner überall עַל statt אֶל. עֲשׂוּלָה ist eine unberufene

Vervollständigung (aus v. 15), der das Metrum widerspricht. Der „Heilige Israels", d. h. der von Israel verehrte Gott, ist ein Ausdruck, der seit Jesaia oft bei Dichtern und Propheten vorkommt. Bis soweit geht das Gedicht oder wenigstens das, was der Verf. ihm entnommen hat. **30** = 49 26; Graf meint, dass der Vers hier gestrichen werden müsse, aber er passt hier besser als in Cap. 49. **31**. זָדוֹן wird zu einer Art Eigennamen von Babel gemacht. Die Späteren lieben solche künstlichen Bezeichnungen für die Weltvölker vgl. zu v. 21 Jes 30 7. V. 31b wiederholt den Schluss von v. 27, daher ist wohl פָּקַדְתִּיךָ zu lesen. **32**. Die erste Vershälfte ahmt Am 5 2 nach, die zweite erinnert an 21 14; wie an dieser Stelle, so liest die LXX auch an der unsrigen בְּיַעֲרוֹ statt בְּעָרָיו, vielleicht mit Recht. Jetzt kommt wieder das zweite Hauptthema an die Reihe, die Befreiung der Israeliten und Judäer. Der Verf. macht es wie ein moderner Komponist, der seinen Beethoven im Kopf hat; auch die Anleihen regen diesen Vergleich an. **33** ist freie Wiedergabe der jungen Stelle Jes 52 4 f., das letzte Sätzchen ist Nachahmung einer beliebten Wendung Jeremias. Der Verf. nimmt augenscheinlich an, dass die Chaldäer als Erben der Assyrer auch die Nordisraeliten festhalten. **34**a aus Prv 23 11 (vgl. Jes 47 4). **34**b. Die Erde soll Ruhe haben (vgl. zum Ausdruck 31 2, zum Gedanken Jes 14 7), dagegen die Babylonier in Unruhe versetzt werden, wie sie es nach Jes 14 16 mit der Welt gemacht haben. Zu dem auffälligen Inf. abs. רִיב s. Ges.-Kautzsch26 § 73 d, zu den beiden Inf. Hiph. in v. 34b mit ĭ in der ersten Silbe § 53 l; beide Infinitive bilden ein Wortspiel. Von **35** an eine Reihe von Ausrufungssätzen: Schwert über u. s. w., natürlich ist überall עַל zu schreiben. **36**. בַּדִּים bedeutet 48 30 Geschwätz, hier passt diese Bedeutung nicht, aber auch nicht der für unsere Stelle und Jes 44 25 angenommene Sinn „Schwätzer, Lügner". Denn die umstehenden Begriffe (Fürsten, Weisen, Helden) haben alle neutralen Charakter, בַּדִּים wird also keine Ausnahme machen. Ich glaube daher, dass P. Haupt (Journ. of. bibl. Lit. 1900, S. 57) hier wie Jes 44 25 mit Recht ב in בָּרִים verwandelt. בָּרִים, Vulg. divini, in der LXX zu Jes 44 25 ἐγγαστριμῦθοι (Jer 50 36 fehlt der Satz in der LXX), von derselben Wurzel בָּרָה, von der auch בָּרִית kommt, bezeichnet jene Mantiker, die ein Orakel durch „beschauen" (בָּרָה), besonders durch das Beschauen der Eingeweide (vgl. Hes 21 16), gewinnen, also die haruspices. *Schwert über die Mantiker, und sie sollen zu Thoren werden.* Übrigens mag v. 36a ein Zusatz sein, auch deswegen, weil der Autor בָּרָיָה geschrieben hätte. **37**. Lies סוּסָיהָ und רִכְבָּהּ. Bei הָעֵרֶב denkt der Verf. wohl an fremde Söldner. Für לְנָשִׁים hat die LXX כְּנָשִׁים. **38**. חֶרֶב, wie für חֹרֶב zu lesen ist, fehlt in der LXX. „Und mit Schreckbildern geberden sie sich toll"; in dem Einsatz Ps 97 7a ist das Hithp. punktiert, auch die LXX liest es: „der Schreckbilder rühmen sie sich". Was richtig ist, lässt sich nicht sicher entscheiden; unsere Punktation wird durch die Rücksicht auf Jes 44 25 bestimmt sein, ergiebt aber einen ganz guten Sinn: man muss ja toll sein, wenn man den „Drachen zu Babel" verehrt. **39**. לָכֵן bezieht sich auf v. 38b. Vielleicht ist v. 39a erst durch jüngere Hand aus der Stelle Jes 13 21 22 eingesetzt, da v. 39b aus Jes 13 20a geborgt ist; denn die Zusammenstellung: es werden wohnen Wüsten-

tiere u. s. w., und Babel wird nicht wohnen, ist mehr als sonderbar; dagegen schliesst sich v. 39b gut an v. 38 an. **40** berührt sich mit Jes 13 19 und ist wörtlich gleich 49 18 (vgl. noch 49 33b). **41—43** sind wörtlich aus 6 22-24 genommen, nur dass für die Tochter Zion hier Babel steht und für die „wir" der König von Babel; ausserdem ist in v. 41 „und grosse Könige" hinzugefügt, wodurch das ursprüngliche Versmass zerstört wird. Naiver konnte man doch kaum bei der Herstellung eines Gotteswortes verfahren. Ob der Verf. von Cap. 50 f. oder ein jüngerer Gelehrter für diese dreiste Herübernahme verantwortlich ist, bleibt sich gleich, und warum soll es nicht der erstere sein? Auch zu v. 21 ff. haben wir annehmen müssen, dass der Verf. sich ohne Scheu fremdes Gut in grösseren Massen und wörtlich aneigne. **44—46** = 49 19-21, mit Ersetzung von Edom und Theman durch Babel und Kasdim und einer stärkeren Abweichung in v. 46: „vor dem Ruf: genommen ist Babel! erbebt die Erde" u. s. w. Hier finden wir sogar dieselben Textfehler wie in Cap. 49 (nur das קוֹלָהּ am Schluss von 49 21 ist noch nicht da), es fragt sich also, ob nicht diese Stelle erst von späterer Hand hierher verpflanzt ist. Jedenfalls passt sie besser in das Orakel wider Edom als in das wider Babel, da Jahwe (d. h. Israel) selbst wider Edom zu Felde zieht; und selbst, wenn der Verf. beider Orakel (oder aller Heidenorakel) ein und derselbe Schriftgelehrte ist und alle Wiederholungen selber und mit Bedacht geschrieben hat, wird man annehmen müssen, dass unsere Stelle zuerst für die Weissagung gegen Edom koncipiert ist. Hat der Autor sich selbst wiederholt, so ist die jetzige Identität in den Schreibfehlern auf spätere „Verbesserung" zurückzuführen. Blos um den Leser ein wenig verschnaufen zu lassen, hat man Cap. 51 vom vorhergehenden abgetrennt; sachlich ist kein Grund dafür vorhanden, denn das „so spricht Jahwe" kommt öfter vor und leitet nicht einmal etwas Neues ein. **1.** Jahwe will gegen Babel „den Geist eines Verderbers" erregen; dass man so übersetzen muss, zeigt v. 11. לֵב קָמַי, das Herz meiner Widersacher, ist wenigstens ein vernünftiges Atbasch (s. zu dem Worte שֵׁשַׁךְ 25 26) für כַּשְׂדִּים, aber es stammt nicht vom Verf. her, da die LXX es noch nicht hat. **2.** Lies זֹרִים וְזָרוּהָ, „Worfler und sie werden Babel worfeln"; das Bild ähnlich wie 48 12 16 16, das Worfeln nach 15 7. Zu בקק vgl. Jes 24 1 Nah 2 3. Die zweite Vershälfte lässt sich nicht gut erledigen, bevor man mit **3** im Reinen ist; hier ist der Text in Unordnung, der MT jedenfalls unübersetzbar. Man übersetzt wohl: wider den, der spannt, spanne der Spannende seinen Bogen, aber אֶל־יִדְרֹךְ kann schwerlich statt עַל־אֲשֶׁר יִ gesagt werden. Es scheint, dass אל־ידרך und das folgende אֶל erst nachträglich in den Text eingesetzt sind, da die LXX beides noch nicht hat. Das Ktib hat die beiden אל wohl als אַל gemeint, aber das Qre hat dem richtigen Gefühl nachgegeben, dass die beiden אַל keinen Sinn geben, der in den Zusammenhang passt: wem sollte denn die Forderung gelten: nicht spanne der Bogenschütze den Bogen? Wenn das heissen soll: die Babylonier sollen den unnützen Widerstand aufgeben, so fällt der Satz aus dem Zusammenhang heraus; fasst man den Satz als Aufforderung an die Angreifer, den Widerstand im ersten Beginnen, bevor ein Schütze den Bogen spannen kann, zu ersticken, so erhält man eine ganz phantastische Auf-

fassung von dem Kampf gegen die Grossmacht; ist der Satz eine Explikation des Unglückstages von v. 2: kein babylonischer Krieger wird den Bogen spannen (sondern sofort entfliehen), so lässt sich wieder keine Verbindung mit v. 3b herstellen. Man wird sich also der Lesart der LXX zuwenden müssen, die für v. 3b einen zwar recht dürftigen, aber doch nicht unmöglichen Vorgänger liefert. Einigermassen verbessert wird aber das Ganze, wenn man in v. 2b das כִּי nach der LXX streicht und sodann הָיוּ in הֵיטִיבוּ verwandelt, vielleicht auch nach der LXX רָעָתָה in רָעָתָהּ: *Kommt rings um Babel an seinem Unglückstage,* dem Tage, wo Babel Unglück hat und erliegen muss, vgl. zu dem eigentlich superstitiösen Gedanken zu 17 16, *es spanne der Schütze seinen Bogen und erhebe sich in seinem Panzer, und schont nicht* u. s. w. Den Bogen führen bei den Asiaten nicht blos die Leichtbewaffneten, sondern auch z. B. die gepanzerten Wagenkämpfer. 4. Vgl. Hes 28 23 Thr 4 9. Die Fortsetzung 5 ist so abenteuerlich, dass selbst Graf den Vers streicht. Etwas Schuld trägt an der Absurdität des Verses die Punktation; wenn man mit ihr אַלְמָן ausspricht, so werden Israel und Juda Witwer von Jahwe, der demnach als Weib zu denken wäre — ein geradezu grotesker Unsinn. Zwar könnte ja ein Volk als Ehemann und sein Land als sein Weib gedacht werden, da Volksnamen masc., Ländernamen fem. sind, aber dann wäre doch das im Exil lebende Volk thatsächlich ein Witwer (eigentlich ein Strohwitwer, da das Land noch existiert!), und der Vers käme erst recht mit Cap. 50 f. in Konflikt. Natürlich ist אַלְמֵן auszusprechen (vgl. Jes 47 9) und zu übersetzen: „denn nicht rührt Israels Witwenschaft von Jahwe her, sondern daher, dass sein Land voll war von Schuld“ u. s. w., und die Witwenschaft ist nach Jes 54 4 so aufzufassen, dass Israel Witwe (nicht Witwer) ist. Aber auch so lässt sich der Vers in dem Zusammenhang nicht halten; er war vermutlich als Beischrift zu einer der Stellen gedacht, in denen Israel getröstet wird, und ist fälschlich in den Text und noch dazu in eine verkehrte Kolumne aufgenommen. 6. Abermalige Aufforderung an nicht genannte Leute, die aber nach v. 10 vgl. 50 8 die Juden sind, aus Babel zu fliehen, um nicht durch dessen Schuld, d. h. durch deren Bestrafung, mitvernichtet zu werden. גְּמוּל und שִׁלֵּם wie bei Tritojesaia (Jes 59 18 66 6). 7. 8a. Babel war ein goldener Becher, der die ganze Welt trunken, dessen Wein die Völker toll machte (das zweite גּוֹיִם ist nach der LXX zu streichen), jetzt ist der Becher gefallen und zerbrochen. Das Bild ist klar, der Wein ist die verführende Macht, die die reiche, prächtige Königs- und Handelsstadt auf die Welt ausübte; Apk 17 4 wird das Bild mit dem von der Hure (Na 3 4) kombiniert. Auffällig ist nur die Bemerkung: (ein Becher) in der Hand Jahwes — Jahwe hat doch die Völker nicht trunken und toll machen wollen? Ich nehme an, dass בְּיַד־יְ nicht vom Verf., sondern von einem Leser herrührt, der an das ganz anders geartete Bild vom Zornesbecher 25 15 ff. dachte. Ebenso halte ich in v. 8a בָּבֶל für ein Glossem, das ja sachlich das Richtige trifft, aber nicht in den Text hinein taugt, denn das Subj. der beiden Verben ist noch der Becher. 8b bringt ein ganz anderes Bild: Babel ist todkrank — giebt's keinen Balsam für seine Wunde? vgl. 46 11 (nach 8 22). Das Bild ist angeregt durch den Ausdruck וַתִּשָּׁבֵר. 9. „Wir

haben Babel zu heilen versucht, doch ward es nicht geheilt“ vgl. 17 14; רָפָא bedeutet: jemanden auf Heilung hin behandeln; das Verb. ist als ל״ה punktiert, in נִרְפָּתָה auch als solches abgewandelt s. Ges.-Kautzsch[26] § 75 qq. Der Verf. gerät hier ganz ins Spielen mit Bildern: wie sollen wir uns denn die Heilversuche der Fremden, insbesondere der gefangenen Juden, vorstellen? haben etwa die Juden den Babyloniern Busse gepredigt, wie Jona den Niniviten? spielt der Vers auf Daniel an, der ja vorübergehende Erfolge bei Nebukadnezar und Belsazar erzielte? Die zweite Vershälfte verwendet ganz deutlich Ps 36 6 (57 11). Der Ausdruck „jeder nach seinem Lande“ könnte den Leser auf den Gedanken bringen, dass der Verf. von allen möglichen Fremden in Babel rede, während er doch nach v. 10 die Israeliten und Juden meint; der lapsus calami erklärt sich vielleicht daraus, dass zur Zeit des Verf.s die Juden wirklich die allerverschiedensten Heimatländer hatten Ps 87 Act 2 5. **10.** Auch hier drückt sich der Verf. eigentlich nicht so aus, wie er vom Standpunkt des Exils aus thun sollte; so wie hier: „kommt, lasst uns in Zion erzählen“ sprach zu seiner Zeit jeder Jude, der den Tempel aufsuchte, ohne auch nur daran zu denken, seinen Wohnsitz in der Fremde mit dem heiligen Lande zu vertauschen. Unwillkürlich, wie es scheint, verfällt der Verf. in den Ton jener Danklieder, die bei Darbringung von Gelübden angestimmt wurden vgl. zu Ps 66 16 17. „Er hat ans Licht gebracht unser Recht“ vgl. Jes 62 1, lässt er die Juden sagen und beweist damit, dass v. 5 nicht in seinen Gedankengang gehört. Die Juden sind ganz ungerechter Weise von den Chaldäern unterdrückt vgl. 50 33. Die älteren Ergänzer im B. Jeremia bemühen sich doch nachzuweisen, dass die Juden durch ihren angeblichen Götzendienst das Schicksal reichlich verdient haben, das „Jahwes Knecht“ Nebukadnezar ihnen bereitete; aber wie sie in den Bahnen Hesekiels wandeln, so dieser Autor und überhaupt die Verff. der tröstlichen Orakel in denen der exilischen und nachexilischen Anonymi. Hesekiel ist der Klassiker der strafenden, Deuterojesaia der der verheissenden Predigt; und man erkennt an der Einseitigkeit der Nachahmung, dass die Epigonen, je nachdem sie strafen oder trösten wollten, zuvor sich ihre Inspiration bei dem zuständigen Klassiker holten. Jetzt kommt wieder das erste Leitmotiv, Babels Bestrafung. **11.** „Macht blank die Pfeile, legt an die Schilde!“ eigentlich: füllt die Schilde, wie man sonst sagt: den Bogen füllen Sach 9 13, sich mit der Eisenwaffe füllen II Sam 23 7; vielleicht steht auch hier מָלֵא als Intrans. für das Niph. Ähnliche Aufforderungen wie 46 3 f.: wenn dieser Vers noch am Anfang stände! Der Verf. kommt nicht von der Stelle, fängt immer wieder von vorne an. Dass Jahwe die Meder erregt hat, stammt aus Jes 13 17; den „Geist erregen“ (v. 1 II Chr 36 22) bedeutet: jemanden zu etwas anregen. Der Geist ist in solchen Wendungen nicht etwa eine dritte Grösse neben Seele und Leib, sondern gewissermassen ein Sammelbegriff für die im engeren Sinne so zu nennenden psychischen Funktionen der Seele im Unterschied von den animalischen, das Subjekt der Wallungen und Antriebe. Da der Verf. doch den Cyrus aus Deuterojesaia kennt, so wird man mit der LXX מֶלֶךְ lesen müssen. מְזִמָּה wie 30 24. Hier passt die „Rache für seinen Tempel“ (s. zu 50 28), den wieder-

herstellen zu lassen Jahwe nach II Chr 36 den Geist des Cyrus erregt haben soll. **12.** Wieder allerlei Proben von den militärischen Kenntnissen des Verf.s. זָמַם wie 4 28. Von den beiden אֶל ist mindestens das zweite in עַל zu verwandeln. **13** klingt wie ein Citat aus einem Gedicht; sachlich ist Na 3 8 zu vergleichen. „Es kommt dein Ende, die Elle, wo man dich abschneidet", nämlich vom Trumm vgl. Jes 38 12 oder von der Spindel: wenn die Garnhaspel anzeigt, dass die beabsichtigte Ellenzahl erreicht ist, so wird der Faden abgeschnitten und das Garn abgenommen; die letzte Elle kann also mit der letzten Stunde eines Menschenlebens oder eines Volkes verglichen werden. Der Verf. ist in solchen Dingen wohl besser zu Haus gewesen, als in den militärischen; die Schriftgelehrten betrieben ja meist ein Handwerk, wie die Meistersinger. **14.** Der Eingang wie Am 6 8. In v. 14b lies mit Giesebrecht nach der LXX כִּי אֲמַלֵּא אֹתָךְ, denn ein אִם ist hier unmöglich; כִּי ist wie das griechische ὅτι nur Kolon. Wie ein Weinberg, der gewöhnlich einsam daliegt, zur Zeit der Lese plötzlich mit Arbeitern angefüllt ist, so Babel, für das jetzt die Zeit der Aberntung kommt, mit feindlichen Kriegern. כַּיֶּלֶק hätte der Verf. besser weggelassen; er vermischt die zwei Bilder von den alles abfressenden Heuschrecken und von den Kelterern. Das הַיָּדֵד nach Jes 16 9.

51 15–19 ist mit 10 12–16 identisch, sogar mit Einschluss der Schreibfehler. Dass der Kompilator von Cap. 50 f. das Stück hierher gesetzt habe, ist nicht wahrscheinlich, da es mit seinen Thematen nichts zu thun hat; mindestens würde er es mit einigen Worten eingerahmt haben. Auch scheint es in der ursprünglichen LXX gefehlt zu haben, s. zu 10 12 ff. Wie der Abschnitt hierher gekommen ist, das lässt sich schwer sagen, aber der, der ihn hier für sich abschrieb, hat ihn entweder in Cap. 10 noch nicht gekannt oder er hat überhaupt nur die Heidenorakel als ein besonderes Büchlein besessen und nicht das übrige Buch Jeremia. Die Anwesenheit eines so grossen Abschnittes an zwei Stellen beweist, dass dem B. Jer niemals eine letzte einheitliche und auctoritative Redaktion zu Teil geworden ist; es sieht mehr wie eine Sammlung von סְפָרִים aus, als wie ein geordnetes Werk, ist vermutlich zur Zeit des Verf.s von Dan 9 2 sogar noch in erhöhtem Masse eine Sammlung gewesen, die sogar manches umfasst haben kann, was ihr heute fehlt.

20 schliesst sich an v. 14 an und setzt die Anrede an Babel fort. Denn dass mit dem „du" Babel und nicht etwa Medien oder gar Israel gemeint ist, ist schon darum wahrscheinlich, weil auch 50 23 Babel ein Hammer genannt wurde, auch hätte ein anderes Volk erst mit seinem Namen eingeführt werden müssen. Wer wegen v. 24 auf ein anderes Volk besteht, müsste in v. 20 das אַתָּה streichen und sämtliche בָּךְ in v. 20–23 in בּוֹ verwandeln. Aber v. Orelli hebt mit Recht hervor, dass v. 25 auf Babel als den Hammer hinweist; ausserdem wüsste man doch nicht, welchen Königreichen in v. 20 der Untergang angedroht werden soll und warum überhaupt der Verf. plötzlich von anderen Reichen und gar nicht von Babel spricht. Lies כְּלִי, Sing., denn das Wort ist Appos. zu מַפֵּץ. Die Perfekte mit וְ sind mit unserem Perf. wiederzugeben; das Impf. ist nicht gewählt, weil וְאֲנַפֵּץ nicht so gut an מַפֵּץ angeklungen hätte und weil aufgezählt werden soll. **21.** Statt des zweiten רֶכֶב schreibe רַכָּב; auch die LXX wechselt ab. **22.** Die LXX hat nur v. 22c u. 22a (in dieser Reihenfolge), v. 22b fehlt. **23.** פַּחָה, assyr. pichâtu, und סָגָן, beides Bezeichnungen für die Statthalter der Provinzen, sind babylonische Lehnwörter und wahrscheinlich erst durch Hesekiel in die hebräische Sprache gekommen. **24**

schliesst sich sehr ungeschickt an v. 20–23 an, nicht blos, weil derselbe Modus verbi, Perf. mit וְ, gewählt ist wie v. 20 ff. und doch einen ganz anderen, nämlich futurischen Sinn hat, sondern auch, weil von Babel in der 3. p. geredet wird und mit dem Suff. von עֵינֵיכֶם offenbar die Israeliten angeredet sind. Da ausserdem v. 24 das Verderben Zions, v. 20–23 25 das Verderben der ganzen Erde als Motiv für Babels Bestrafung bezeichnen, so halte ich v. 24 für einen jüngeren Einsatz. **25** setzt v. 20–23 fort. Babel wird ein „Berg des Verderbens“ genannt (מַשְׁחִית kommt öfter als Subst. in diesem Sinne vor), es soll von den Felsen herabgewälzt, soll — dies Bild verträgt sich schlecht mit dem vorhergehenden — ein „Berg des Brennens“ werden. Der Verf. kennt offenbar nicht blos Babel, das zu seiner Zeit verödet war, sondern auch die Lage Babels nicht recht, sonst wäre ihm dieser Vergleich nicht eingefallen. Er mag ja von 22 6 beeinflusst sein, auch kann eine dunkle Erinnerung an Hes 35 3 vorliegen, aber er hat sich doch auch vorgestellt, Babel habe wie die ihm bekannten Städte Palästinas auf einer felsigen Anhöhe gelegen. Dass der „Berg des Brandes“ auf Vulkane anspielt, ist doch sehr zweifelhaft; eher denkt der Verf. an Stellen wie Jes 34 9 10 66 24. Auch **26** zeigt die völlige Unkenntnis des Verf.s in der Topographie Babels; dass es dort keine Steinbrüche gab, hätte er eigentlich schon aus Gen 11 3 ersehen können. V. 26b wie 25 12, aber es ist möglich, dass תִּהְיֶה die 3. p. fem. und die Vershälfte eingesetzt ist wie v. 24. Dass mit **27** ein neuer Absatz beginnt, zeigt sich unter anderem darin, dass Babel wieder als fem. behandelt wird. Der Vers ahmt 6 4 4 5 6 Jes 13 2 3 nach. Zu הַשְׁמִיעַ s. zu 50 29. Ararat, assyr. Urartu, ist eine Landschaft Armeniens am mittleren Araxes, dem Verf. wohl aus Jes 37 38 bekannt; Minni, assyr. Mannaj, am Wansee, gehörte auch zu Armenien, wahrscheinlich auch Askenas (assyr. vielleicht Aschgusa) Gen 10 3. טַפְסָר ist wohl aus Na 3 17 genommen; nach den Assyriologen soll es das assyr. Wort dupscharru, Tafelschreiber, sein und wäre demnach mit dem 52 25 vorkommenden Titel „Schreiber, der das Volk zum Kriegsdienst aushebt“ zu vergleichen (v. Orelli): „bestellt wider es den Feldobersten!“ „Lasst sich bäumen das Ross“ vgl. 46 9 Na 3 3; die LXX setzt noch ein schlecht angebrachtes עָלֶיהָ hinzu. „Gleich borstiger Heuschrecke“, der das Pferd dann gleicht, wenn ihm beim Springen die Mähne aufflattert. **28**. Auch hier ist (wie v. 11) מלכי in מֶלֶךְ zu verwandeln vgl. die LXX und ferner nach der letzteren פַּחוֹתָיו und סְגָנָיו zu lesen. **29**. Lies תִּרְעַשׁ nach der LXX, ferner מַחְשֶׁבֶת: „die Erde erbebt (vgl. 49 21 50 46) und windet sich, denn zu Stande kommt (44 28 29) Jahwes Plan“ u. s. w. Der Schluss des Verses aus 4 7. **30**. Burgen kennt der Verf. in Palästina eine Menge und setzt sie darum auch in Babylonien voraus. Für הִצִּיתוּ lies nach der LXX נִצְּתוּ. **31**. Von allen Seiten her wird auf einmal Babel eingenommen. Der Verf., der die genaueren Umstände des Untergangs der chaldäischen Macht nicht kennt, denkt sich die Eroberung Babels wahrscheinlich so, wie der Verf. von Dan 5 30 31. **32** hätte nicht von v. 31 getrennt werden sollen, denn er setzt die Angabe der Botennachrichten fort und hängt noch von dem כִּי v. 31b ab. Die Übergänge sind wohl die festen Brücken über den Euphrat und die Festunggräben. Aber die Nach-

richt, dass die Teiche verbrannt seien, würde doch den armen König trotz all seinem Elend lachen gemacht und auf den Gedanken gebracht haben, dass plötzlich ein allgemeiner Fasching hereingebrochen sei. Wenn noch die Teiche mit jenem Wasser angefüllt gewesen wären, das nach Hitzig und — Mark Twain Elia über seinen Altar goss und das so gut brannte, weil es Naphtha war! Man meint wohl, es sei eigentlich das Schilf verbrannt — wäre das so entsetzlich gewesen? oder „verbrennen“ sei eine poetische Figur — was die Poesie nicht alles leisten muss, wenn der Exeget in Verlegenheit ist! Vernünftiger ist die Ansicht, dass es sich eigentlich um die hölzernen Stauwerke und Schleusen handele, doch wäre deren Verbrennung doch wohl nur eine vorbereitende Operation gewesen, und ausserdem ist fraglich, ob der jerusalemische Autor von solchen Dingen weiss. Ich halte den Text für verderbt und ziehe vor, für אֲגַמִּים das nachbiblische גַּבִּים, Schanzen, zu lesen; gemeint sind aus Pfahlwerk hergestellte Barrikaden, Landwehren u. dgl., wie sie im Festungskrieg von Belagerern wie von Belagerten improvisiert werden (vgl. 6 6), von den letzteren teils ausserhalb, teils auch innerhalb der Stadt, um „den Kampf gegen das Thor zurückzutreiben“ (Jes 28 6). Nach Erstürmung der letzten inneren Barrikaden ist ein panischer Schrecken unter dem Kriegsvolke ausgebrochen. **33.** Die LXX hat statt des langen Gottesnamens nur Jahwe. Babel ist „wie eine Tenne zu der Zeit, wo man sie treten lässt“; das Tretenlassen der Tenne soll die im Lauf des Jahres entstandenen Unebenheiten und Sprünge im Boden beseitigen und geschieht natürlich kurz vor dem Dreschen. Der Ausdruck ähnlich wie v. 13b (Ges.-Kautzsch[26] § 53 l). An Bildern, eigenen und entlehnten, fehlt es dem Autor nicht, aber sie wirken ermüdend, weil man sachlich nicht weiter kommt. Auch wird das an sich hübsche Bild nicht sauber ausgeführt; statt von der Ernte sollte v. 33b vom Dreschen gesprochen werden. **34.** Mit dem Qre und der LXX sind die singul. Suffixe herzustellen wie in v. 35, denn Jerusalem spricht. Der Chaldäerkönig hat es „hingestellt als leeres Gefäss“, durch die Plünderung und Wegführung des Volkes. Mit Ungeheuern werden die Weltmächte in den jüngsten Schriften oft verglichen, und die Babylonier sollen ja nach dem griechischen Buch Daniel einen Drachen verehrt haben. Solche Vorstellungen sind teils aus Seeschlangenmärchen der Seefahrer, teils aus Mythen hervorgegangen (das grösste, alles Lebende verschlingende Ungeheuer ist die Unterwelt). כָּרֵשׂ, Magen, Bauch, nur hier, ist aramäisches Lehnwort. Der Drache hat seinen Bauch mit Zions Leckerbissen gefüllt und den rechtmässigen Besitzer davon fortgestossen. Lies mit Hitzig u. a. הִדִּיחֵנִי und schreibe מֵעֲדָנַי, als Ein Wort. Zu מְלָא statt מִלֵּא s. Ges.-Kautzsch[26] § 75 oo. **35.** שְׁאֵרִי, mein Fleisch, ist ungewöhnlich und sonderbar gesagt für: mein gefressenes Fleisch, und wer gefressen ist, kann überhaupt nicht mehr klagen; wahrscheinlich ist doch nur die Pfiffigkeit eines Abschreibers im Spiel, der dem Blut v. 35b ein Pendant schaffen wollte, vielleicht auch das שָׁדַי, das die LXX gelesen zu haben scheint, nicht anerkannte; da שׁד sonst nicht mit Suffixen vorkommt, so schlage ich שִׁבְרִי vor. Zu dem Ausruf vgl. Gen 16 5. In v. 35b lies אֶל statt עַל. **36.** Jahwe tröstet Zion. Die Austrocknung der Quelle ist Hos 13 15 durch das

Bild vom Baume motiviert, hier nicht; das „Meer“ ist wohl blos dem Parallelismus zu Liebe da. **37**: lauter unendlich oft wiederholte Redensarten vgl. besonders 9 10; die LXX hat kürzeren Text. **38** fängt wieder ganz von vorn an. נָעַר, nur hier, aramäisch; יִשְׁאֲגוּ fehlt in der LXX. Mit v. 38b ist das erste Wort von **39** zu verbinden: *sie röhren wie die Löwenjungen in ihrer Brunst.* Sofort werden die Löwen in trunkene Menschen verwandelt; man sollte sich wirklich das Recht wünschen, diesen Vers, der v. 57 ähnlich wiederkehrt, aus dem Text zu entfernen und sogleich v. 40 folgen zu lassen. Für יַעֲלֹזוּ liest die LXX viel besser יֵעָלְפוּ, damit sie betäubt werden. Der Vers erinnert an Ps 76 6 7. **40**. Die sich wie Löwen geberden, sollen wie Schafe abgeschlachtet werden vgl. Jes 34 6 7. Zu לְטָבוּחַ ohne Dag. l. s. Ges.-Kautzsch[26] § 45 g. **41**. Streiche nach der LXX das absurde Atbasch (s. zu 25 26). „Der Ruhm der ganzen Welt“ vgl. 49 25. V. 41b = 50 23b. **42** ist Nachahmung von Jes 8 7 8 vgl. ausserdem 46 8 47 2. Das eigentliche Meer ist nicht gemeint. **43** vgl. 50 12 40 2 6. In v. 43b ist nach der LXX und wegen der plural. Suffixe אֶרֶץ zu streichen. **44**a. Die LXX liest blos עַל־בֵּל und im Folgenden die Suffixe im Fem., wahrscheinlich mit Unrecht. Jahwe wird dem Bel entreissen, was der Drache nach v. 34 verschlungen hat. Der Absatz

51 44b**–49**a, den die LXX nicht hat, ist ein Seitenstück zum folgenden v. 49b–53. Es entsprechen sich v. 44b und 49b, v. 45 und 50 (Flucht aus Babel), v. 46 und 51 (hauptsächlich in dem Begriff שָׁמַע; die Furcht v. 46 entspricht der Scham v. 51); v. 47 = v. 52; v. 48a klingt mit שָׁמַיִם an v. 53a an, v. 48b = v. 53b; — nur v. 49a fällt aus, ist aber blos Variante zu v. 49b. Die beiden Abschnitte sind sich nicht in dem Mass ähnlich, dass man den einen als Variante des anderen denken könnte, aber doch ähnlich genug, dass sie nicht gut neben einander stehen können. Ich habe den Eindruck, dass v. 44b–49a (oder 48) eine erste Ausarbeitung ist, die aus irgend einem Grunde dem Verf. oder dem Herausgeber nicht gefiel und darum durch den anderen v. 49–53 ersetzt wurde. Denn die Ausführung in v. 44b ff. ist schwerfällig, zerhackt, zum Teil verunglückt: v. 47 schliesst sich schlecht an v. 46 an, v. 46 fällt aus der angenommenen Situation heraus, v. 48 scheint in v. 53 recht eigentlich verbessert zu werden.

51 44b**–48**. Der erste Satz **44**b kann, wenn der Text richtig ist, kaum etwas anderes bedeuten als: Babel wird sogar den Ruhm, die gewaltigste Stadtmauer der ganzen Erde zu besitzen, verlieren. Der Satz sieht dann aber aus wie flüchtig hingeworfen, wie eine Notiz, die nicht recht verarbeitet worden ist. Vielleicht ist der Text verderbt; in v. 49 tritt für חוֹמָה das Wort חָלָל ein. **45** wiederholt v. 6. **46**. In v. 46b weiss ich mir nur zu helfen mit der Annahme, dass das erste בַּשָּׁנָה an die falsche Stelle geraten ist und neben dem zweiten בש stehen sollte; ich lese demnach in v. 46b: וּבָאָה שְׁמוּעָה וְאַחֲרֵיו בַּשָּׁנָה בַּשָּׁנָה שְׁמוּעָה. Ausserdem scheint in v. 46a der Plur. שְׁמוּעֹת הַנִּשְׁמָעֹת durch die Form des Part. indiciert zu sein: *Und verzagt nicht und fürchtet euch nicht bei den Gerüchten, die man im Lande hört, und wenn kommt ein Gerücht und danach Jahraus Jahrein ein Gerücht und ein Tyrann nach dem anderen die Welt bedrückt* (חָמַס, wie zu lesen ist, mit בְּ konstruiert wie die Verben des Herrschens, Unterjochens). Dieser Vers ist nachher verworfen und durch v. 51 ersetzt, weil man fühlte, dass er in die babylonische Periode nicht passe, sondern zu deutlich die Situation des 2. Jahrh.s verrate. Man

könnte zwar zur Not die verschiedenen Herrscher auf die Reihe der babylonischen Könige von Nebukadnezar bis Naboned und die Jahraus Jahrein auftretenden (nicht: „eintreffenden") Gerüchte darauf deuten, dass die Juden die ganzen 70 Jahre hindurch jedes Jahr für das letzte Jahr der Knechtschaft ansahen, obwohl selbst dann der Verf. den sonst eingenommenen Standpunkt unmittelbar vor der Katastrophe Babels hier verlassen hätte. Aber der unbefangene Leser wird bei den verschiedenen Herrschern, die die Welt vergewaltigen, viel eher an die aufeinander folgenden Weltmächte, Babylonier, Perser, Ptolemäer, Seleuciden, und an die Thatsache denken, dass besonders in der letzten Zeit, seit Antiochus Epiphanes, eine Apokalypse nach der anderen das unverzügliche Eintreten der grossen Wendung verhiess, die immer wieder ausblieb, sodass sogar bisweilen einzelne Apokalyptiker selber gegen den durch „Gerüchte" neubelebten Optimismus anderer misstrauisch waren vgl. zu Jes 24 13 ff. und manche Schriftgelehrten gegen die sensationellen Orakeleien einschritten (s. zu 23 16 ff.). Ist diese Auffassung richtig, so ist v. 46 der interessanteste und wichtigste Vers in dem ganzen langen Orakel. Und sollte der Autor des letzteren selber den Abschnitt v. 44^{b}–48 durch v. 49^{b}–53 ersetzt haben, so lässt das darauf schliessen, dass er mit Bewusstsein darauf ausging, ein Jeremiaorakel zu schaffen, und dass er seiner Entgleisung in v. 46 inne geworden war. Dann hat er auch gemerkt, dass es ihm mit **47** nur schlecht gelungen war, den verfahrenen Wagen in das alte Geleise zurückzubringen. Er wendet sich hier wieder gegen Babel, aber das „Darum, siehe, Tage kommen" ist keine natürliche Fortsetzung, sondern ein Verlegenheitsbehelf, ein salto mortale vom 2. Jahrh. zurück ins sechste. Dazu ist v. 47^{b} noch für sich missraten, wenn nicht „seine Durchbohrten" ein Schreibversehen ist für „seine Bewohner", „seine Jünglinge" oder etwas der Art. Nicht minder unglücklich ist die Fortsetzung **48**: die Himmel u. s. w. sollen über Babel jubeln, „denn von Norden her kommen (lies יָבֹאוּ nach v. 53^{b}) ihm die Verwüster". Der Vers erinnert an Deuterojesaia (Jes 44 23 45 8 vgl. Ps 50 6); was alles im Himmel und auf der Erde mitjubeln kann, ist z. B. aus Ps 148 zu ersehen. Mit feierlichem נאם־י schliesst dieser verunglückte Abschnitt, der nun

51 49–53 in verbesserter Gestalt wiederholt wird. Doch ist **49**^{a}: „auch Babel muss fallen, ihr Durchbohrten Israels" nur eine Variante oder Korrektur zu **49**^{b}, wo der Text jedenfalls verdorben ist: „für Babel sind gefallen die Durchbohrten der ganzen Erde" ist unverständlich. Die LXX, die hier wieder eintritt, übersetzt ein וּבְבָבֶל und hat sodann entweder יִפְּלוּ oder לִנְפֹּל: „und in Babel werden fallen die Durchbohrten der ganzen Erde". Befriedigen kann weder das eine noch das andere. Ich schlage vor: גַּם־לְבֶל לִנְפֹּל בְּחַלְלֵי כָל־הָאָ, in der Meinung, dass sich daraus die Konsonanten sowohl von v. 49^{a} (wo בבל aus לבל nachträglich verballhornt ist), als von v. 49^{b} erklären lassen: *auch Bel muss fallen* (zur Konstruktion s. Ges.-Kautzsch^{26} § 114 l) *unter Durchbohrten der ganzen Erde.* Dieser Satz bildet eine vernünftige Fortsetzung von v. 44^{a}: zum Bel werden künftig keine Völker mehr strömen, denn Bel selbst fällt in dem grossen Endgericht; vgl. zum Ausdruck Jes 10 4. Mit

50 wendet sich der Verf. wieder den Juden zu, sie sollen dem Blutbade entkommen. Der Vers ist die Verbesserung von v. 45. Für הֲלָכוּ, das wohl Imp. Qal sein soll, sprich lieber הַלְכוּ. Die Exulanten sollen beständig an Jahwe und die heilige Stadt denken, das wird sie zum Wandern anfeuern. Der Vers verrät die Bekanntschaft des Verf.s mit 31 2 3 (30 10). עָלָה עַל־לֵב wie 3 16. Vgl. auch Ps 137 5 6. **51** soll v. 46 ersetzen, nur das „Hören" ist beibehalten, sonst aber die Situation der Exulanten gewahrt. V. 51a ist der Stelle 3 25 nachgebildet; v. 51b: „denn Fremde kamen über die Heiligtümer des Jahwehauses", zeigt, dass der Verf. „makkabäische" Psalmen kennt, vgl. Ps 44 16 17 79 1 74 3 ff. Hinter dieser Klage, die die Exulanten sprechen, die freilich die Juden des 2. Jahrh.s mitsprachen, ist das לָכֵן **52** besser angebracht als in v. 47, dessen zweite Hälfte in v. 52b mit Hülfe einer Reminiscenz aus Hes 26 15 zu folgendem Satz umgearbeitet ist: „und in seinem ganzen Lande wird stöhnen der Durchbohrte". In **53** hat v. 48 durch Benutzung von Jes 14 12–14 (Hab 2 9) eine wesentlich bessere Gestalt gewonnen: *wenn Babel auch zum Himmel emporstiege und wenn es in der Höhe seine Burg befestigte, von mir aus werden kommen Verwüster für es.* Lies מָרוֹם als Acc. loci vgl. Jes 37 23; עֻזּוֹ ist „Burg" s. zu Ps 8 3; נאם־י' schliesst auch hier ab wie v. 48. **54** wie 48 3 50 22. **55** ist nicht in Ordnung, wie die wörtliche Übersetzung beweist: denn Jahwe verwüstet Babel und vertilgt aus ihm eine grosse Stimme, und es werden brausen ihre Wellen wie grosse Wasser, gegeben ist Krachen ihrer Stimme. Ich verwandle גְּדוֹל in גִּבּוֹר vgl. 25 10, ferner וְהָמוּ גַלֵּיהֶם in וַהֲמֹן גַּלְגַּל נֹהֶם vgl. 47 3 (die LXX scheint blos נֹהֶם zu haben), endlich שְׁאוֹן in שְׁאוֹל: *Denn Jahwe verwüstet Babel und vertilgt aus ihm den Schall des Kriegers und den Lärm des Rades, der tost gleich grossen Wassern* (nach Hes 1 24), *versetzt wird nach Scheol ihr Schall* (Hes 32 25); zum ganzen Satz vgl. 25 10. **56**. Nach der LXX ist עָלֶיהָ zu streichen. Zu חִתְּתָה, Intrans., s. Ges.-Kautzsch[26] § 52 k, zum Sing. fem. bei dem Plur. von Sachen § 145 k. V. 56b ist Nachbildung von Jes 59 18. **57** ist fast nur Wiederholung von v. 39. In dem Schlussvers **58** wird nun wirklich die berühmte Mauer Babels, die voreilig schon v. 44b erschien, verwertet (lies חוֹמַת nach der LXX und dem Adj. und Verb.). Von dieser Mauer mag der Verf. ähnlich übertriebene Vorstellungen haben wie Herodot (I 178: 50 Ellen breit, 200 hoch). Der Schluss lautet: *so müssen sich Völker quälen um nichts und Nationen fürs Feuer sich abmühen.* Lies יִיעָפוּ nach Hab 2 13, wo derselbe Satz steht. Eine solche Reflexion ist an sich ganz begreiflich im Munde eines Juden des zweiten Jahrh.s, der auf den Untergang so vieler gewaltiger Weltreiche zurückblicken konnte, doch scheint sie sich hier nur auf die berühmte Mauer und ihre Thore zu beziehen. Ob sie eigenes Produkt unseres Verf.s ist, das ist deswegen zweifelhaft, weil er sonst gar nicht zu Reflexionen neigt. Andererseits ist durchaus nicht gewiss, dass er sie aus Hab 2 13 abgeschrieben hat, weil sie auch dort Citat zu sein scheint; vielleicht ist für beide Stellen eine uns nicht bekannte Schrift als Quelle anzunehmen. אֵשׁ — ריק giebt eine bessere Klimax als die Umkehrung in Hab 2 13, entspricht auch den Sätzen über die Mauer und über die Thore. Übrigens wäre v. 57 ein besserer Abschluss des Orakels als v. 58.

51 59–64 erzählt im Stil der Ergänzer, dass Jer die Unglücksweissagung über Babel in ein Buch geschrieben und dem Seraja, Zedekias Reisemarschall, befohlen habe, dies Buch unter feierlichen Formeln in den Euphrat zu versenken. Diese Erzählung ist erst nachträglich zugesetzt worden, denn der Schluss von v. 64 gehört unmittelbar hinter v. 58; zwischen ihn und v. 58 ist die Erzählung erst vom Rande eingedrungen, da sie sonst auf v. 64^b folgen würde. Daraus ist nicht zu schliesssn, dass sie jünger sein muss, als das Orakel Cap. 50 51, sie kann auch älter und aus einem anderen Zusammenhang hierher versetzt sein. Es fragt sich, ob das Orakel die Erzählung oder diese das Orakel angeregt habe oder ob beide von einander unabhängig seien. Entschieden wäre die Frage, wenn v. 60^b ursprünglich ist, denn der Ausdruck „alle diese Worte" u. s. w. lässt sich kaum auf etwas anderes als auf Cap. 50 f. beziehen, aber v. 64^b macht durchaus den Eindruck eines Zusatzes. Mir ist am Wahrscheinlichsten, dass das Orakel und die Erzählung nichts mit einander zu thun haben. Die letztere giebt sich als einen Midrasch, der aus irgend einer Stelle der Schrift Baruchs herausgesponnen ist; die Worte, die Seraja sprechen muss, erinnern mit keiner Silbe an das Orakel. Auf der anderen Seite bedurfte der Verf. von Cap. 50 f. nicht erst der Anregung durch diese Erzählung, um sein Orakel zu verfassen; dies könnte man höchstens dann annehmen, wenn das Orakel wider Babel das einzige oder wenigstens ein isoliertes Heidenorakel wäre und selbst dann müsste man sich darüber wundern, dass der Verf. sich die Weissagung, die Seraja am Euphrat verlesen und darauf versenken muss, so fürchterlich lang vorstellte und dass er so viel Trostreden an Israel mit ins Wasser werfen liess. Wo mag die Erzählung ursprünglich gestanden haben? Ich wüsste keine Stelle im jetzigen Jeremiabuch anzugeben, von wo sie weggenommen sein könnte. Es scheint doch, dass es, um mit dem Verf. von Dan 9 (II Makk 2) zu reden, eine ganze Anzahl סְפָרִים gegeben hat, die sich an Jeremias Dichtungen und Baruchs Leben Jeremias anlehnten, teils „Wort Jahwes", teils Haggada enthielten und aus denen unser jetziges Buch Jeremia kompletiert worden ist. In ihnen wird einst II Chr 36 21 und II Makk 2 1–13 gestanden haben und die eine und andere Stelle, auf die spätere jüdische und christliche Schriften anspielen (z. B. Mt 16 14). Die Überschrift

59 beginnt im MT: „das Wort, das Jer u. s. w. dem Seraja befahl", in der LXX: „das Wort, das Jahwe dem Jer befahl, dem Seraja zu sagen"; wahrscheinlich hat die LXX hinter צִוָּה ein י gehabt und nachher אֶל־שְׂרָיָה gelesen; die Fassung des MT ist ohne Zweifel natürlicher. Die Überschrift ist nicht sehr geschickt gefasst, sofern der Verf. nachher (v. 60) sich genötigt sieht, hinter den Inhalt von v. 59 zurückzugreifen. Vermutlich war in dem ursprünglichen Zusammenhang, dem v. $59^{b\,c}$ entnommen ist, etwa in einer Stelle des Baruchbuches, im gewöhnlichen Erzählerstil berichtet worden, dass Zedekia in seinem vierten Jahr nach Babel reiste, begleitet von dem und dem, unter anderen von Seraja, und der Midraschist, der sich hier die Gelegenheit ersah, ein דָּבָר zu komponieren, hat sich so geholfen wie der Verf. von 34 8 ff.: das Material, das ihn anregt, bringt er in einem Nebensatz an und beginnt darauf mit v. 60 seine eigene Historie. Seraja hat denselben Vater und Grossvater wie Baruch (32 12), ist also wohl dessen Bruder gewesen, und eben darum hat Baruch ihn bei seinem Bericht über Zedekias Reise erwähnt. Die Reise selber hat nichts Unwahrscheinliches; der König von Babel wird ab und an seine Vasallen haben sehen wollen, und wenn im 4. Jahr Zedekias jene Zettelung der kleinen Völker stattfand, von der uns Cap. 27 28 nur zu dürftige Nachrichten gegeben werden, so konnte das allein für Zedekia ein Grund sein, sich in Babel selbst von bösem Verdacht zu reinigen. Die Notiz wird um so eher dem Buche Baruchs entnommen sein, als ein Midraschist, wie Cap. 13 zeigt, von sich aus

nicht so viel Umstände für nötig gehalten hätte, wenn er durch Jer ein Buch in den Euphrat versenken lassen wollte. Erst mit **60** beginnt die Erzählung. Jer schreibt „alles Unglück", das über (lies עַל) Babel kommen soll, in ein Buch (אֶחָד, in volkstümlichen Erzählungen oft ohne Nachdruck, ist vom Abschreiber zugesetzt, fehlt in der LXX). Aber Jer hatte in jenem Jahr nach Cap. 27 ff. etwas Besseres zu thun, als vage Drohungen gegen Babel zu schleudern: er empfahl den Judäern und ihren Nachbaren, sich dem Nebukadnezar gutwillig zu unterwerfen, und der Gola in Babel, sich dort friedlich anzubauen und für das Wohl der neuen Heimat zu beten. Dass v. 60b ein Zusatz ist, der das סֵפֶר mit Cap. 50 f. identificieren will, hat schon Budde angemerkt. **61.** „Wenn du nach Babel kommst, so sieh und lies" u. s. w., d. h. so ersieh eine passende Gelegenheit, wo du allein bist und dich niemand stört. Seraja soll die Worte nicht für sich und auch nicht für irgend welche Zuhörer lesen, vielmehr für Stadt und Land Babel, denen die Weissagung gilt; indem er das thut, werden die Drohworte gleichsam lebendig und „fallen nieder" (Jes 9 7) auf die Stadt; von dem Augenblick an wird ihre Kraft wirksam wie die Kraft einer Beschwörungsformel oder eines Fluches, und Babel steht unter einem geheimnisvollen Bann, der unwiderstehlich die Stadt ins Verderben zieht. Die magische Kraft eines solchen Bannfluches ist im ganzen Altertum (und Mittelalter) bekannt; dieselbe Vorstellung liegt ja auch den Bileamssprüchen Num 22 ff. zu Grunde, die Israel verderblich geworden wären, wenn Jahwe sie nicht im Munde des Beschwörers in Segenssprüche umgewandelt hätte. Erst recht nachdrücklich wirken solche Sprüche, wenn sie auf einer Buchrolle stehen und von da ins Land hinausgehen vgl. Sach 5 1 ff.; umgekehrt können fromme Sprüche auf Pergament dem Besitzer als Amulete, φυλακτήρια, dienen. Da ohne Weiteres angenommen werden darf, dass auch dem Verf. von Cap. 50 f. diese Vorstellungen geläufig sind, so hat er nicht beabsichtigt, die von Seraja verlesene und in den Fluss versenkte Fluchrolle nachzubilden, denn für eine solche sind seine poetisierenden Schilderungen des Untergangs Babels ganz und gar nicht geeignet. Umgekehrt hätte sich auch der Erzähler nicht einfallen lassen, ein solches Orakel wie Cap. 50 f. in den Euphrat werfen zu lassen. **62.** Was Seraja sprechen soll, scheint mir nicht den Schluss, sondern die Einleitung zu der Verlesung der Rolle zu bilden; mit den Worten: „Jahwe, du, du hast beschlossen über (lies עַל) diesen Ort, ihn auszutilgen" u. s. w. öffnet er das Buch; das אַתָּה soll hervorheben, dass jetzt etwas ausgesprochen werden soll, was nicht dem Seraja angehört, auch nicht etwa irgend einem Dämon, mit dessen Namen man besonders wirksam fluchen kann, sondern nur Jahwen. Unter Jahwes Namen (das feierliche אֲדֹנָי יְהוָה der LXX mag richtiger sein) wird die jetzt vorzunehmende Handlung gestellt und Jahwe gewissermassen selber herbeigerufen, damit seine Kraft der Verlesung beiwohne. שְׁמָמוֹת עוֹלָם wie 25 12 (Hes 35 9), nicht von 51 26 abhängig, wenn nicht v. 62b, was mir allerdings wegen des כִּי und des Femin. תִּהְיֶה wahrscheinlich ist, von jüngerer Hand stammt. Dass v. 62a die Einleitung und nicht der (eigentlich unnötige) Abschluss der Verlesung ist, scheint mir aus dem Anfang von **63** hervorzugehen: „und wenn du fertig bist

mit dem Verlesen des Buches“: diese Worte gehörten doch vor v. 62, wenn v. 62 nach der Verlesung gesprochen werden sollte. Seraja soll an das Buch einen Stein binden und es in den Euphrat werfen, der durch Babel hindurchfliesst, wie eine lebendige Ader, sodass das, was er aufnimmt, gleichsam in das Blut Babels übergeht. **64.** Dabei soll er sagen: *So wird Babel versinken und nicht emporkommen!* Das ist also die Schlussrede der Handlung. Was noch folgt: „wegen des Unheils, das ich über es bringe“, schwächt eigentlich den feierlichen Fluch ab, macht die Handlung aus einer magisch wirksamen zu einer blos symbolischen, die, da niemand dabei ist, keinen rechten Zweck hat, und fällt endlich auf durch die 1. p. אָנֹכִי, die ein vorhergehendes: so spricht Jahwe! erfordert hätte; ich halte also diese Worte für einen unpassenden Schnörkel des Abschreibers, der sich mit seinem מִפָּנַי nicht einmal glatt an die beiden Verben anschliesst. Wie oft ist nicht grade diese Phrase durch die Zeilenwut der Abschreiber in den Text gebracht! Dass der Schluss von וַיֵּעָפוּ an durch die Erzählung von seinem ursprünglichen Platz hinter v. 58 losgerissen ist, hat schon Reuss gesehen; am jetzigen Ort könnte er nur besagen, dass Jeremias Worte nur bis v. 58 gehen, nicht bis v. 64a, und das wäre eine Belehrung, die auch der einfältigste Leser nicht nötig hat. Hinter v. 58 aber hat er den Zweck, den Abschluss des Jeremiabuches oder besser des Büchleins der Heidenorakel festzustellen und damit zu verhüten, dass, wenn sonst noch etwas auf den leergebliebenen Platz geschrieben würde, dies für die Fortsetzung des Jeremiabuches gehalten werde. Darum fehlen die Worte auch in der LXX, in der das Orakel über Babel nicht das letzte ist. Sie lehren nebenbei, dass kein Buch, das noch leere Flächen hatte, davor sicher war, beliebigen anderen Stoff aufnehmen zu müssen, und dass dieser fremde Stoff in einer Weise hinzugefügt werden konnte, dass er von dem ursprünglichen Buch nicht zu unterscheiden war.

Cap. 52

ist aus II Reg 24 18—25 30 herübergenommen. Der Redaktor, der das that, ist der Meinung gewesen, dass die Zerstörung Jerusalems und des Tempels und die Exilierung des Volkes den wichtigsten Gegenstand bilden, für den man sich beim Lesen des Buches Jeremia interessiere. Er hat ausserdem angenommen, dass nicht jeder, der sich das Buch Jer erwirbt, auch die Bücher der Könige besitze. Ein Teil dieses Stückes ist schon dem 39. Cap. einverleibt worden, ein Beweis für das plan- und zusammenhangslose Arbeiten der Redaktoren. Die sachliche Erklärung des Stückes gebührt dem Kommentar zu II Reg.

1. In der Vorlage der LXX ist בֶּן abgekürzt geschrieben gewesen und vom Übersetzer gedankenloser Weise für die Präposition בְּ gehalten worden. חֲמִיטַל, wie die LXX überall liest, während auch das Ktib in II Reg 23 31 חֲמוּטַל hat, war nach der letzteren Stelle auch die Mutter des Joahas, der demnach der volle Bruder des Zedekia war, jedoch etwa 13 Jahr älter als er; Jojakim war der ältere Halbbruder der beiden. **2** und **3** fehlen in der LXX, sind also wohl im MT nachgetragen. Das Urteil über Zedekia in v. 2 stimmt nicht überein mit Baruchs Urteil, der sicherlich besser Bescheid weiss; ersteres ist einfach aus Zedekias Schicksal abgeleitet, höchstens noch unter dem Einfluss von Hesekiels Äusserungen, die aber auch nicht gegen Baruchs Erzählungen

aufkommen können. In v. 3a hat II Reg 24 20 וּבִיהוּדָה für וְיהוּדָה Jer 52 3; die LXX von II Reg scheint עַל־יְרוּשָׁלַם gelesen zu haben. Die Phrase am Anfang des Verses ist derjenigen von II Reg 24 3 zu ähnlich, als dass sie nicht beide dasselbe besagen sollten; besser liest man auch hier אַף statt des sonderbaren כִּי: *aber nach dem Zorn Jahwes erging es Jerusalem und Juda, bis* u. s. w. (auch II Reg 24 3 hat die LXX אַף statt כִּי). **4.** Nach II Reg 25 1 MT und LXX, Jer 39 1 MT ist der 10. Monat des MT gegen den 9. der LXX festzuhalten. Nebukadrezar (mit ר) und der Plur. וַיַּחֲנוּ besser als der Text von II Reg. **5. 6.** Der Text zeigt allerlei Differenzen. In unserer Stelle heisst es, der Hunger sei übermächtig geworden im 4. Monat am 9. Tage, in II Reg: am 9. Tage (ohne Monatsangabe); in Jer 39 ist jener Monat und Tag vielmehr das Datum für die Erstürmung der Stadt. Zu Cap. 39 ist der Versuch gemacht worden, den Brotmangel und die Erstürmung der Stadt in sachliche Verbindung zu bringen; eigentlich würde man aber die Notiz über die Hungersnot lieber vor dem Datum lesen und letzteres nach Cap. 39 auf das erste Sätzchen in **7** beziehen. In der Fortsetzung fehlt das Verbum in II Reg MT, ist in der LXX von II Reg und Jer 52 blos durch וַיֵּצְאוּ vertreten, in Jer 52 MT dagegen durch וַיִּבְרְחוּ וַיֵּצְאוּ, ebenso in Cap. 39 MT, wo der Text etwas vermehrt ist. Man kann sich wohl mit unserem Text begnügen, wenn auch möglich ist, dass וַיִּבְרְחוּ (wofür בָּרְחוּ zu erwarten wäre) erst aus Cap. 39 nachgetragen ist, vielleicht auch מֵהָעִיר, das in der LXX sowie II Reg fehlt. Für לַיְלָה hier und Cap. 39 hat II Reg das bestimmtere הַלַּיְלָה: die Nacht des Tages, wo der Einbruch der Chaldäer erfolgte. Betreffs der Ortsangaben s. zu 39 4. In **7**b ist וַיֵּלְכוּ natürlich besser als וַיֵּלֶךְ II Reg. **8.** Vielleicht ist das אַחֲרֵי הַמֶּלֶךְ hier und II Reg aus ursprünglichem אַחֲרֵיהֶם 39 5 hervorgegangen, das als Verkürzung אחרי המ gelesen wurde. **9.** „Im Lande Chamat“ fehlt in der LXX und II Reg, steht freilich Cap. 39, sowie II Reg 25 21, s. zu v. 27. In v. 9b hat unser Text wohl das Bessere. **10.** In v. 10a ist der König von Babel Subj. im Buch Jer, dagegen „sie“ in II Reg; unser Text ist mindestens sauberer, in II Reg sollte שָׁחַט stehen. Die zweite Vershälfte steht auch Cap. 39, fehlt aber in II Reg und ist wahrscheinlich ein jüngerer Zusatz, da erst später von den judäischen Beamten geredet wird (s. zu v. 24–27). **11.** Der Schlusssatz: „er setzte ihn ins Gewahrsam bis zu seinem Todestage“ fehlt Cap. 39 und II Reg; s. zu 39 7. **12.** Statt des 10. Tages hat II Reg den 7., vgl. Baruch 1 2 (Hitzig). „Das ist das 19. Jahr des Königs Nebukadrezar, des Königs von Babel“ fehlt in der LXX von Jer 52, ist also wohl auch in II Reg erst nachträglich eingesetzt. עָמַד sollte הָעֳמַד lauten und ist wahrscheinlich aus עָבַד מ׳ ב׳ II Reg hervorgegangen. בִּירוּשָׁלַם wäre unnötig anschaulich; streiche das בְּ nach II Reg. **13.** Die zweite Vershälfte ist sonderbar und schon wegen der Wiederholung des Verbums verdächtig; Giesebrecht wird im Recht sein, wenn er sie (mit Ausnahme des letzten Wortes בָּאֵשׁ) streicht. Denn wenn „alle Häuser Jerusalems“ verbrannt wurden, wie können da noch besondere Häuser hervorgehoben werden? Es ist freilich möglich, dass der Ausdruck כָּל־בֵּית הַגָּדוֹל (II Reg גָּדוֹל, ohne Artikel) nur einen entstellten Text repräsentiert und dass der ursprüngliche Wortlaut sich mit

v. 13a vertrug; dann muss aber auch שָׂרַף oder בָּאַשׁ oder beides entstellt sein. Schrieb der Verf. etwa: und jedes grosse Haus (בֵּית גָּדוֹל) verbrannte er im Lande (בָּאָרֶץ für בָּאַשׁ)? oder: alle Häuser des Gebiets ringsum (הַגְּבוּל סָבִיב)? **14.** In II Reg fehlt das erste כָּל־. **15** fehlt in der LXX; das lässt sich kaum anders erklären, als durch die Annahme, dass entweder auch in ihrer Vorlage schon derselbe Schreibfehler sich fand, wie im MT von Jer 52, nämlich die versehentliche Wiederholung des Anfangs von v. 16 durch die ersten Wörter von v. 15, die zu streichen sind, oder aber, dass im MT v. 15 erst von späterer Hand eingesetzt ist. **16.** Lies דַּלַּת nach II Reg. **17.** Die LXX zu unserer Stelle hat vor בָּבֶלָה noch וַיְבִיאוּ. **18.** Die Aufzählung ist in unserem Text am Ausführlichsten; in II Reg fehlen die Sprengschalen, die LXX zu Jer 52 nennt nur drei, die zu II Reg nur vier Gegenstände. **19.** Von den sieben benannten Gegenständen unsers Textes hat II Reg nur zwei (MT und LXX), die LXX zu Jer 52 jetzt sechs, scheint aber später vermehrt zu sein und ursprünglich auch nur zwei gehabt zu haben. Da nach II Reg 24 13 „alle goldenen Geräte“ schon mit Jojachin weggeschleppt wurden, so können zur Zeit Zedekias, auch wenn einige Kostbarkeiten dem Auge der Chaldäer entgangen waren, im Tempel nicht viele mehr vorhanden gewesen sein, denn neue Goldsachen anzuschaffen hatte man schwerlich die Mittel und den Mut; umsonst werden die Judäer nicht so sehr auf die Rückkehr der Tempelgeräte gehofft haben 28 3. אֲשֶׁר זָהָב זָהָב: je die goldenen und die silbernen nahm der Polizeioberst, die anderen wurden als altes Eisen behandelt. Natürlich waren die „goldenen“ Geräte nicht ganz von Gold, sondern hatten, z. B. Zangen und Kohlenbecken, nur goldene Handhaben und Griffe. **20.** Dass der Komplex von וְהַבָּקָר bis תַּחַת in II Reg mit Recht fehlt, geht schon daraus hervor, dass die zwölf Rinder, die sich übrigens nicht unter den Gestellen, sondern unter dem „Meer“ befunden hatten, schon von Ahas entfernt waren (II Reg 16 17). Ferner sind am Schluss nach der LXX die drei letzten Wörter, die vermutlich aus II Reg nachgetragen sind, zu streichen. Auch die beigesetzten Zahlen שְׁנַיִם und הָאֶחָד wird man mit Giesebrecht entfernen müssen. Der ursprüngliche Text mag also gelautet haben: „Die Säulen, das Meer und die Gestelle, die der König Salomo für das Haus Jahwes hatte machen lassen — nicht zu wägen war ihr Erz“. **21.** Streiche nach der LXX הָעַמּוּד als eingetragen aus II Reg, wo der Satz etwas anders gewendet ist. In II Reg wird nur die Höhe der Säule angegeben; alles übrige fehlt und mag in Jer 52 aus I Reg 7 15 ergänzt sein. An letzterer Stelle wird nur die Dicke der inwendig hohlen Säule jetzt nicht angegeben, wohl aber in der LXX dazu. Merkwürdiger Weise wird in der LXX zu Jer 52 die Höhe nach II Chr 3 15, also zu 35 Ellen angegeben: ist das eine absichtliche Verbesserung? Für נְבוּב, „hohl!“ das sich der Konstruktion nicht einfügt, liest die LXX סָבִיב, aber jenes Wort mag eine Glosse sein. **22.** Streiche nach II Reg הָאַחַת und das zweite וְרִמֹּנִים. In II Reg 25 ist der Knauf drei Ellen hoch, in Jer 52 fünf wie II Chr 3 16 (wo צָפָת doch wohl dasselbe meint) und I Reg 7 16: ein Knauf von 3 Ellen scheint besser der Höhe von 18 Ellen zu entsprechen (1 : 6) und die Zahl 5 eher auf die Höhe von 35 Ellen hinzuweisen (1 : 7) — unsicher

bleibt alles. Die LXX hat am Schluss noch eine unnütze Randbemerkung, die zu v. 23 gehört („acht Granatäpfel auf die Elle nach den 12 Ellen"). In **23**, von dem in II Reg nur עַל־הַשְּׂבָכָה erhalten geblieben, das Übrige aber offenbar durch ein Versehen ausgefallen ist, muss רוּחָה den Grund angeben, warum es 96 und doch 100 Granatäpfel waren; wie das herauskommt und ob רוּחָה richtig geschrieben und punktiert ist, das ist schwer zu sagen. Vielleicht bedeutet רוּחָה soviel wie unser „horizontal": 96 Äpfel hingen, etwa an einem Faden oder Laubgewinde, in einer oder mehreren Reihen horizontal neben einander, vier dagegen an den Enden des Fadens senkrecht herunter. Da רוּחַ oft die Himmelsgegenden bezeichnet, so konnte sich daraus ein Wort רוּחָה, windwärts, nach den Himmelsgegenden (im Unterschiede von: zur Höhe, nach unten hin), horizontal, wohl entwickeln. Nach dem langen Intermezzo über die Tempelgeräte, das auf einen priesterlichen Autor hinzuweisen scheint (vielleicht auf denselben, dem wir die Geschichte des Tempels in I und II Reg verdanken?), werden uns nun v. 24–27ª die Personen namhaft gemacht, die gerichtet wurden, an ihrer Spitze **24** die priesterlichen Beamten. הַמִּשְׁנֶה hier ist natürlich besser als מִשְׁנֶה II Reg; die Eigennamen fehlen in der LXX zu Jer 52, doch wohl nicht aus Absicht: sollten sie nicht erst später nachgetragen sein? Dann kommen **25** die weltlichen Beamten. In der LXX zu Jes 52 fehlt מִן־הָעִיר לָקַח, das in der That überflüssig ist, da es nachher heisst: die in der עִיר gefunden wurden, und da auch die Priester in der Stadt wohnten; aber vielleicht ist die Stelle verderbt und etwa מִן־עִיר דָּוִד zu lesen. In II Reg הוּא für הָיָה Jer 52, ferner הַסֹּפֵר für סֹפֵר, beide Male ist II Reg vorzuziehen, wenn man in dem zweiten Fall nicht lieber mit der LXX zu Jes 52 סַפַּר הַצָּבָא, Heermusterer, schreiben will. תּוֹךְ vor עִיר fehlt II Reg. **26.** אֶל Jer 52 ist besser als עַל II Reg. **27ª.** „Im Lande von Chamat" ist hier, wo Ribla schon wiederholt erwähnt ist, schwerlich ursprünglich. **27ᵇ** kann als Abschluss, gleichsam als Unterschrift des Vorhergehenden aufgefasst werden, da die Wegführung der Judäer schon v. 15 erzählt worden ist. Denn dass es nicht die Einleitung zu den v. 28ff. gebrachten Angaben über die Zahlen der Deportierten sein soll, geht schon daraus hervor, dass v. 27ᵇ sich II Reg findet, obwohl jene Angaben nicht folgen. Wahrscheinlich bildete v. 27ᵇ den ursprünglichen Schluss der Bücher der Könige. V. 27ᵇ fehlt in der LXX zu Jer 52, ebenso **28–30.** Diese Angaben müssen demnach anderen Quellen entnommen sein. Nach ihnen wurden im 7. Jahr Nebukadrezars, also mit Jojachin, 3023 Judäer nach Babel abgeführt v. 28, im 18. Jahr, das v. 12 das 19. Jahr hiess, 832 Seelen v. 29, endlich im 23. Jahr durch Nebusaradan 745, zusammen 4600 Seelen. Bei der ersten Zahl fällt auf, dass sie viel geringer ist als die II Reg 24 14ff. gegebenen Zahlen, und die dritte Deportation ist uns überhaupt nicht bekannt. Ewald will das 7. (nach der gewöhnlichen Rechnung 8.) Jahr in das 17. verwandeln, sodass v. 28 nicht mehr von der ersten Deportation unter Jojachin spräche, sondern von der Wegführung von 3023 Judäern aus der Landschaft, die während der letzten Belagerung Jerusalems vorgenommen wäre, und v. 29 von der Wegführung der Jerusalemer nach dem Fall der Hauptstadt. Diese Hypothese hat in der That sehr viel für sich, besonders den Ausdruck יְהוּדִים

v. 28, der augenscheinlich im Gegensatz zu „Jerusalem“ v. 29 steht. Die dritte Deportation v. 30, fünf Jahr nach Jerusalems Fall, kombiniert Ewald mit der Behauptung des Josephus (Ant X, 9 7), Nebukadrezar habe in diesem Jahr gegen Cölesyrien, Ammon, Moab und besonders gegen Ägypten Krieg geführt und aus letzterem Lande die Juden nach Babylonien deportiert; aber auf diese Kombination möchte ich nichts geben, denn Josephus hat höchst wahrscheinlich diese seine Geschichte aus dem Buch Jeremia herausgelesen (aus 52 30 43 8ff. und den Heidenorakeln). Viel eher kann man annehmen, dass die Ermordung Gedaljas und wiederholte Einfälle Ismaels eine letzte Deportation aufrührerischer Elemente veranlasst haben. Die Zahlen der weggeführten Juden sind so genau, dass sie von einem Zeitgenossen herrühren dürften. Ob man sie dadurch erhöhen und mit Esr 2 64 in Einklang zu setzen berechtigt ist, dass man sie nur auf die selbständigen Männer bezieht, ist mir doch zweifelhaft; der Ausdruck נֶפֶשׁ spricht nicht dafür. Vielleicht sind die Überläufer, die mit nach Babel geführt wurden und deren Zahl nach 38 19 wohl nicht gering war, nicht mitgerechnet; auch kann sich die Gola in Babylonien, nachdem sie dort eine leidliche Existenz gewonnen hatte, durch freiwilligen Zuzug von solchen Juden, deren Verwandte dort lebten, gemehrt haben. Mich interessiert am Meisten die Zahl der Hauptstädter; reichlich 800 werden weggeschleppt, mit den Hingerichteten sind es etwa 900. Die Kriegsleute hatten sich vorher entfernt, manche Hauptstädter werden bei der Belagerung umgekommen, manche schon vorher geflüchtet, die ärmeren Leute im Lande zurückgeblieben sein: trotz allem kann man für Jerusalem keine starke Bevölkerung herausrechnen und muss die Stadt nach modernen Begriffen für eine Kleinstadt halten. In v. 29 ein הַגּוֹלָה einzusetzen ist nicht nötig.

52 31–34 = II Reg 25 27–30 bringt noch einen Nachtrag über das Schicksal Jojachins. Der Verf. hat dessen Ende erlebt; er kann sehr genaue Mitteilungen machen und scheint darum in der zweiten Hälfte des 6. Jahrh.s in Babylonien geschrieben zu haben. **31.** יְהוֹיָכִין wie in den Königsbüchern. Das 37. Jahr der Exilierung Jojachins, das Todesjahr Nebukadrezars, ist etwa das Jahr 561 a. Chr. Für den 25. Tag hat die LXX den 24., II Reg den 27. Tag. Ewilmerodak, babyl. Amilmarduk, regierte nur zwei Jahre, war Sohn Nebukadrezars. Für מַלְכֻתּוֹ ist nach II Reg מָלְכוֹ zu lesen: „in dem Jahr, wo er König wurde“. Vermutlich ist der 25. Tag des 12. Monats das Datum seiner Thronbesteigung, die ihn zu dem Gnadenakt veranlasste. Jojachin war damals 55 Jahr. Zedekia war vielleicht schon gestorben (vgl. 34 5). וַיֹּצֵא אֹתוֹ fehlt II Reg im MT, jedoch nicht in der LXX zu II Reg, die sogar noch ein καὶ ἔκειρεν αὐτόν vorherschickt: „und liess ihn scheren“ vgl. Gen 41 14; Hitzig bemerkt aber zu diesem Zusatz wohl mit Recht, dass er nach v. 33 gehört hätte; wahrscheinlich ist er nur ein Abschreiberwitz, veranlasst durch das buchstäblich genommene: „er hob seinen Kopf auf“. Zu כְּלִיא oder כְּלוּא, II Reg כֶּלֶא (irrig ohne Artikel) s. zu 37 4. **32.** Lies mit Qre הַמְּלָכִים nach II Reg. Die ungewöhnliche Ehrung Jojachins macht wahrscheinlich, dass Ewilmerodak ihn schon als Kronprinz kennen gelernt und mit ihm Freundschaft geschlossen hat, und das setzt wieder voraus, dass die Haft nicht sehr streng war. מִמַּעַל לְ

ist besser als das blosse מַעַל II Reg. **33.** וְשַׁנֶּה (II Reg וְשָׁנָא), Perf. statt des zu erwartenden Impf. mit ו consec., wie oft in volkstümlicher, unkorrigierter Erzählung; Subj. des Verbums ist Jojachin vgl. Gen 41 14. תָּמִיד ist Jer 52 wohl absichtlich hinter לֶחֶם weggerückt, um zu verhüten, dass es ein thörichter Leser als Gen. von לחם (Num 4 7) ansehe. **34.** Die תָּמִיד אֲרֻחַת, Apposition zu dem vorhergehenden Wort, „eine tägliche Provision", nachher noch durch דְּבַר־יוֹם בְּיוֹמוֹ erläutert, meint wohl die Bestreitung der sonstigen Bedürfnisse des königlichen Tischgenossen, der doch wohl nur an den Hauptmahlzeiten des Königs teilnahm und einige Diener unterhalten musste. Für מֶלֶךְ־בָּבֶל hat II Reg nur הַמֶּלֶךְ. Die Schlussworte „alle Tage seines Lebens" sind wahrscheinlich aus v. 33 wiederholt, vielleicht, wie Thenius meint, um zu vermeiden, dass das Buch mit dem Worte „Tod" schliesse; in der LXX zu Jer 52 fehlen sie, haben dagegen in II Reg den Ausdruck „bis zu seinem Todestage" verdrängt. Da der Verf. durchaus nicht zu erkennen giebt, dass Jojachin bald nach seiner Befreiung gestorben sei, so haben wohl Ewilmerodaks Nachfolger seine Verfügungen über Jojachin in Kraft belassen.

SACHREGISTER.

Abarim 177.
Aberglaube 28 43 44 99 101 147 148.
Abgötterei 17 18 259.
Abjathar 2 3.
Ackerbau und Ackerbauer 127 311 315.
Adler 50 357.
Aegypten 22 23 29 32 48 97 98 116 277 289 320 326 327 337 339 340; Erlösung aus — 267 282; Juden in — 323 328 336 342.
Aelteste 160 228.
Afterkult 34 35 42 46 126.
Ahab, der Prophet 227 231 232 233.
Aharoniden 276.
Ahikam 210 216 228 292.
Ahnenkult 28 248 279.
Ahnung 262 263.
Aj 353.
Alexander Jannäus 352 358.
Alkimus 361.
Allegoriker 121.
Alltagsleben 266.
Altar 143 317.
—hörner 142.
Amasis 334 339.
Ammon, Ammoniter 97 118 205 218 315 319 347 352 354.
Amon 342.
Amulet 45 376.
Anadiplosis 156.
Anathoth XI XIII 2 15 56 112 113 260 262.
Anthropomorphismus 128 156 215 321.
Apis, Apisstier 329.
Apokalypsen und Apokalyptisches 12 187 194 201 220 230 271 343 373.
Araber 34 97 205 358.
Aramäer 357.
Ararat 370.
Arm, eiserner 135.
Arme, der 166.
Armenien 370.
Aroer 346 349.
Arpad 357.
Arzt 92.
Asarja 320 325.
Aschere 142.
Asdod 205.
Aseka 279.
Askalon 205 344.
Askenas 370.
Assur 22 23 48 362, = Syrien 118 287.
Astrologie 99.
Atbasch 206 366 372.
Atomismus 253.
Audition XIV 7 53 54 136.
Aufbewahrung von Dokumenten 264 265.
Augenschminke 55.
Auslieferungsverträge 216.
Baal (= Paganismus) 20 25 27 28 44 143 161 177 184 191 269.
—dienst 24 25 31 38 44 142 156 161.
Baalis, König der Ammoniter 315 316.
Babel 202 203 206 236 360 361 362 364 366 368 369 370 372 373 374 375 376 377.
Balsam 92 339 367.
Bama (Waldbama) 215.
Bannfluch 376, Bannspruch 101 102.
Bartscheren 317.
Baruch, der Biograph Jeremias, X XII XIV—XVI 1 2 3 75 80 112 200 209 210 211 212 217 218 219 224 225 228 229 234 260 261 264 265 277 288 289 291 293 296 299 305 309 313 314 321 323 325 334 335 336; — der Schreiber, Kalligraph XIV XV 289 290 295. Gedicht Baruchs XV 335.
Barrikaden 371.
Basan 177 363.
Basilisk 91.
Baum, grüner 24 39 142, gepflanzt am Wasser 145, im Saft 113.
—kult 29.
Bäckerstrasse 301.
Beamte 212 292 294 303 315 380.
Begräbnis 85 176 177 208; Esels— 176 177.
—platz des namenlosen Pöbels 216.
Beichte 44.
Bekehrung zum Schein 37.
Bel 360 372 373.
Belagerung Jerusalems 66 127 260 268 272 280 296 309.
Benhadad 358.
Benhinnom, Thal 26 84 85 160 161 260 269.
Benjamin, Benjaminiten XI 3 65 152 250.

Benjaminsthor 163 299 303.
Berufungsvision 4.
Beschneidung 46 68 97.
Beschwörung 91.
Beschwörungsformel 101.
Beth Diblataim 349.
Beth Gamul 349.
Beth Hakkerem 65.
Bethlehem 319.
Beth Meon 349.
Bethschemesch 327.
Bezer 349.
Bilderdienst 13 45 98 99 100 103 104; Bilderverfertigung 99.
Blitz 102.
Blutopfer 46 85 139.
Blutsgenossen 253.
Blutvergiessen 76 161 172 176 213 214.
Bogen 72.
—schütze 359 364 366.
Boschet 44.
Botschaften zum Studium religiöser Fragen 20.
Bozra 349 355.
Brandopfer 80 81 274.
Brautgürtel 31.
Bremse 340.
Brief 227 228 229 231 233.
Brunnen 66 67 318, grosser — bei Mizpa 318.
Brunstzeit 26.
Buch 293; Bücher abschreiben 294, — vorlesen 292 294.
—männer 88.
—rolle Jeremias, von Jojakim vernichtet 1 123 124 289 294, wiederhergestellt 295 296.
Buhlerkünste 55.
Bund 107 275 280 282 361, „der neue —“ XVIII 254 255 256 257 258 270.
—bruch 256.
—lade s. Jahwelade.
Bundesschluss, Ceremonie bei — 283 284.
Burgen und Schlösser 346 351 370.
Bus 205.
Busspredigt 52.
Ceder 175 178.
Chaldäer 6 12 48 116 123 124 125 179 202 219 268 277 284 289 296 297 298 299 314 320 362 364.
Chanamel ben Schallum 262 263 268.
Chanan ben Jigdaljahu 286.
Chananel 259.
Chaos 53.
Chazor 358 359.
Cholon 349.
Choronaim 346 351.
Cisterne 300 302 303 304.
Citat aus Gedicht 171, Randcitat 357 358.
Damascus 357.
Dan 51 91.
Daphne (Dapnae, תַּחְפַּנְחֵס, Τάφνη) 22 326 328.
David, Davididen 39 181 274 275 276 277.
Dämonismus 96 103 131 190.
Dedan 205 354.
Dekalog 76 83 108.
Delaja 294.
Deportation 124 126 141 180 198 300 311 380.
Deuteronomium und Deuteronomiker 47 82 86 88 107 110 253; der deuteronomische Katechismus 18 95; die deuteronomische Reform XI 37 47 60 331, Jeremias Urteil über dieselbe 82 89.
Diaskeuasten 74.
Diaspora, Sammlung und Heimkehr der — 182 243 245 251 270.
Dibon 348.
Dichtungen Jeremias s. Jeremia.
Dokumentenaufbewahrung 264.
Donner 102.
Drache 371.
Drangsalszeit 239.
Dunst 102.
Dürre XIV 127 131.
Ebedmelek 303 304 312.
Eckthor Jerusalems 259.
Edelrebe 25.
Edom, Edomiter 97 98 118 205 218 220 354 355 356; Weisheit der — 354.
Eglat Schelischijja 351.
Ehebruch 59 93 126 183 233.
Eigenname, künstlicher 365.
Einbruch 31.
Eisenschmelzofen 108.
Ekron 205.
Ekstase, Ekstatiker 136 225 235.
Elale 351.
Elam 205 337 359.
Elasa ben Schaphan 228.
Elischama 293.
Elnathan ben Akbor 216 292 294.
Enakiter 344 353.
Endgericht 343; Endzeit 12 40 103 251 352.
Engel 132.
Entlehnung 337.
Entweihung des Landes 34 37 141, des Namens Jahwes 283.
Ephraim 22 51 245 249 251 289.
Epigonen 83 119.
Erbschaft 299.
Ergänzungen im Jeremiabuch X XVI—XX.
Erkenntnis Jahwes 257.
Eschatologie, Eschatologisches XIX XXI 12 40 104 118 188 208 238 257 313 343 352 363; dogmatische — 187.
Ethik und Religion 186 285 308 325.
Eudämonismus XIX 76 328.
Eunuch 303 319.
Euphrat 119 120 360 375 377; —wasser trinken 23.
Ewilmerodak 381 382.
Exegese, Schriftgelehrten— 332.
Exil 39 62 78 130 140 201 244 250 317 374 377; seine Dauer IX 227 230 336, sein Ende 202, Rückkehr aus — 181, Ursache des — XVII 37 62.
Fallstrick 34.
Fanatiker, Fanatismus 214 226 227 301.

Fanggrube 64.
Fasten und Fasttag 129 288 290 291 292.
Feige 197 199, ungeniessbare 232.
Fettasche 260, Fettstücke 111, Fett trinken 247.
Feuertod 227 233.
Fleisch 144, heiliges 111.
Fluch 376, —rolle 376.
Fremde, die 140; Einbürgerung in der — 233.
Fremdenkolonien 204 340.
„Friede“ Jahwes 139.
Frohndienst 175.
Frommen, die 64 114 145, Zeichen eines frommen Sinnes 256.
Frömmigkeit 328 329, innere 80 115, scheinbare 114.
Fussgänger 115.
Fürbitte Jeremias 109 130 298.
Fürbitter 131 132.
Fürsten Zedekias 307 308 309.
Gareb, Hügel 259.
Garizim, Berg 18.
Garten, bewässerter 247.
Gaza 205 342 343 344.
Gebet 77 106 129 131 195 229 230 231 233 260 266 267 268 271 298, — in der Fremde 233.
Gedalja XII 216 278 312 313 314 315 316 317 318 320 381.
Gehorsam gegen Jahwes Stimme 82, Segen des Gehorsams 152.
Geier, bunter 116.
Geist (= höhere Welt) 144, menschlicher 368.
Geld zuwägen 263.
—verlegenheit 262.
Gelehrsamkeit 90.
Gelübde 333.
Gemarja ben Hilkia 228.
— ben Schaphan 292 294.
Gerechtigkeit Jahwes 114.
Gericht, das 54, das grosse — 115 201 207 208 209 239 240.
Gerüchte 373.
Gesandte, fremde 217 218 221 223 226.
Geschichte, Auffassung der alten — bei den Deuteronomikern 18 267, bei Jeremia 16.
Gesetzeslehre, Eingeweihtsein in die — 257.
Gesetzestreue 199 211.
„Gesicht“, das zweite 186.
Gestirndienst 74.
Gestirne von Jahwe geschaffen 258.
Getreideniederlage 318.
Geulla (Einlösung) 262.
Gewissen, das 142, des antiken Menschen 309.
Gewitter 102.
Gibeon 319.
Giftwasser 91.
Gilead 92 173 339 352.
Glaubensbekenntnis des Juden 131.
Gleichgiltigkeit, religiöse und sittliche 87.
Gleichnisreden 119.
Goa, Örtlichkeit in Jerusalem 259.
Gola, vornehme 197 ff.
Goldschmied 73 100.
Gomorra 185.
Gottes Allgegenwart und Allwissenheit 190 191, persönliche Einwirkungen 8 9, Regiment 267; s. auch Jahwe.
—kindschaft, physische 28.
—lästerung 212.
—mann 131 286 288; sein Gebet 129 131.
—reich und Weltreiche 219.
—sitz 18 190 191.
—strafen 18 57.
—sturm 243.
Gottlosen, die 64 114 115 145 188 208 243 256.
Gottvertrauen, Segen des — 144.
Götter, andere 18 76 79 101 110 131 140 161 190. Feldgott 26 126, Flurgötter 126 143, Gaugott 29, Hausgott 26 29 126, Regengott 131.
Götzenbilder 200.
Götzendienst XVII 13 14 21 37 62 140 141 173 200 272 288 327 328 332 356 368.
Granatäpfel 380.
Greuel 45 126.
Griechen 118.
Gurkenfeld 100.
Haar scheren 84 139 344.
—opfer 139.
—tracht 97 205.
Haggada XVI 109 153 215 232 313 375.
Halluchit 346.
Halseisen 235.
Hamath 357 378 380.
Hamutal 377.
Hananja XII 75 223 224 225 227 236.
Handwerker 56 57 151 311.
Harem, der königliche 303 304 306.
Hasmonäer 240 274 276.
Hauptleute, judäische 315 319.
Häuserabbruch 272.
Heiden, Heidentum XVII XIX 18 119 273 313 336 337 355 361 362, ihr Glaube 98 99 103 106 342, ihre Verstocktheit und Thorheit 41 99 100; sie werden einst teilnehmen an den Festen in Jerusalem 41 und Jahwe bekennen 141.
Heilige, Haus- und Feldheilige 100.
Heiligen, das 115 173, des Kampfes 66.
Heilmittel 240.
Heimsuchung, Jahr der — 113.
Heliupolis 327.
Herberge 93.
Herde Jahwes 125.
Herrschaft über die wilden Tiere 219.
Herz 257, „von ganzem Herzen“ 199, Tafel des Herzens 142, Unberechenbarkeit des — 146, das — reinwaschen vom Bösen 51.
—kammer 52.

Herzkunde 113 254.
—prüfer 113 146.
—starrheit 41 83.
Hesbon 345 346 350 351 352 353.
Heuschrecke 341 369.
Hilfe, Verzicht auf Selbsthilfe und Menschenhilfe 144, Jahwe die Hilfe Jeremias 148.
Hilkia XI 2.
Himmel 207, Beschlüsse des — 223, Entsetzen des — 21, Zeichen des — 98.
—heer 162.
—königin 78 79 327 330 331 332 333.
Hindin 128.
„Hirten“ (= Könige) 19 39 65 105 117 177 181 208 209 361.
Hiskia 210.
Hochmut 123 124.
Hohepriester 242.
Holzhauer 341.
Hophra 298 328 334.
Horn, Bild der Stärke 349.
Hosianna 29.
Höhenheiligtum 43 269.
Höhenkult 361.
Huft, auf die Hüfte schlagen 249.
Hunger, Hungersnot 60 138 170 199 220 268 302 303 322 323 329 331 378.
„Hurerei“ = Lokalkult 25 34 35 126.
Jaasanja 285.
Jahaz s. Jahza.
Jahresanfang 291.
Jahwe, Jahwe Zebaot 24 258; Jahwes Angesicht 45, Ehrgefühl 128, Erscheinungsform 269, Feinde 338, Hand 4 8 136, Kabod 147, Land 19, Name 41 77, Reue 321, Schwert 30, Thron 131, Wohnsitz 77 190 191 207, Wort 4 8 (s. auch Wort), Wunder und Wohlthaten 18. Jahwe = „Aue der Gerechtigkeit“ 361, Beherrscher der Natur 131, Gott in Wahrheit 101, Lehrer 270, Schöpfer Himmels und der Erde 102 267, Schöpfer und Erhalter der physischen Weltordnung 268 267, Vater 41, Weltregent 97. Jahwe bildet den Menschen im Mutterleibe 5, ist nicht gebunden an Palästina 233 234, kennt Jeremia vor Geburt 5, prüft Nieren und Herz 113, lässt sich des Unheils gereuen 211 215. Jahwe kränken 79.
—lade 40 77.
—religion XI 20 21 25 31 44 45 67 73 333.
Jahza 349 351.
Jakob, der Erzvater 93, = Israel 239 240.
—sprüche 2.
Jaser 350.
Jägerpraxis 116.
Jechonja 222.
Jehudi 292 293.
Jehukal (Jukal) 169 298 302.
Jeremia, —s Befeindungen XI XIV 1 112 114 116 134 157 165, Berufung 4 164, Bibliothek 178 264, Charakter 14, Dichtungen XI—XIV XXI 8 15 16, Eintreten zum Besten des Feindes 134 158, Feinfühligkeit 42 47, Familie 2 3, Geburtsjahr 3, Gedanken über die Politik 32, tragische Grösse 5, Klage 307, Konfessionen 168, Leben XI, Lebensende 336, Lüge 308, Märtyrertod 313, Mitleid 53, idyllisch geartete Natur XI 54, Rat an Zedekia 305 306, Stellung zur deuteronomischen Reform XI 82 89 109, schriftstellerische Thätigkeit 288 289, Verzweiflung 137 166 168, Vollmacht über die Völker 1 6 9 10, Wahrhaftigkeit 168, Worte 1 2 3, Zuneigung für die Nordstämme 3, Zustand bei Vision 136 137. Jeremia, freigelassen 312 313, gefangen gesetzt 296, kennt Landleben 27, wird misshandelt 162, ist nicht verheiratet 138, verflucht den Tag seiner Geburt 166 167, weint 124 130; ein Dichter von Gottes Gnaden XIII 47, der erste eigentliche Märtyrer der Religion 14, der Prädestinierte Gottes 6, Prophet 6 47 164, der subjektivste unter allen Propheten 168, Prüfer und Metallscheider XI 10 56 73, der geborene Psycholog 47 113, ein schlichter Zeuge der Wahrheit 214 226.
Jeremiabuch IX X, seine Entstehung XX—XXII 369 377, sein Text in LXX und MT XXII.
Jericho 310.
Jerusalem XIX 55 56 59 67 129 132 161 204 259 269 273 329 381, seine Zerstörung 311 377 378; = Mittelpunkt der Welt 41, Thron Jahwes 40 131.
Jesanja 315 320.
Jirija, Wachtmeister 299.
Ikaphthor 344.
Individualismus 253.
Inspiration 4 7 8 9 90 168 194 198 235 236.
—theorie, mechanische 62.
Joahas XI XIV 173 174 210 253 377.
Joch 217 223 224 225 226 227 240.
Jochanan XII 315 316 319 321 322 324.
Johannes Hyrkanus 355 356.
Jojachin XII XIV 75 86 116 179 180 196 197 198 199 222 223 224 227 253 261 278 300 379 381 382.
Jojakim XI XII XIV XVI 1 3 75 78 110 123 138 173 174 175 176 177 200 210 216 217 229 253 284 288

289 293 295 297 334 377, sein Charakter 175 176 294.
Jonadab 285 286 288.
Jonathan, Kanzler 300.
Josia XI XIV 3 23 36 65 110 173 174 175 210 253 294, sein Charakter 175.
Ismael, Davidide, XII 314–320 381.
Israel 36 37 46 219 246 247; Israels Abfall von Jahwe 33, Ehre 20, bräutliche Liebe zu Jahwe 16, Rückkehr 361, Treulosigkeit 156, Wiederherstellung 237 243, Wohlstand 273.
— und die Völker 6 106 121 207 246 267.
Juden, aegyptisches s. Aegypten, moabitische 315, ausserhalb Palästinas 233; Adel der Juden 277, nachexilische Bezirke 152 270 273, Gegensätze in der Judenschaft 197 199.
Juristisches, Formalien beim Kauf 263 264.
Kadesche 34.
Kamelstute 26.
Kaphthor 344.
Karkemisch XII 123 289 337 338.
Karmel 340 363.
Kauf und Verkauf 261–264.
—brief 264 265.
—leute 56.
Kedarener 20 358.
Keltererjubel 208.
Kemosch 346 347.
Keniter 286.
Kerijoth 349 351.
Kessel, unterheizter 11.
Ketzerei 84 257.
Kidronbach 259.
Kimham 319.
Kindersegen 133.
Kindesopfer 26 44.
Kir-Heres 350.
Kirjathaim 345.
Kitthäer 20.
Klage, um den einzigen Sohn 72.
Klagegesang 96, —lied 348, —weiber 95 96 176.
Klangspiel 101 188.
Kleid, zerrissenes, = Zeichen der Trauer 317.
Knecht Jahwes 201 219 240 277.
Kohlenbecken 294.
Kolaja 232.
Kolumne 294.
Kommunion, sakramentale 284.
Konjahu 179 180 297.
Kopfschütteln, Gestus des Unwillens und Hohns 156.
Korb mit Feigen 196 197.
Korn 247.
König = Wächter der Thora 39, Königtum 170 171.
—garten 310.
—haus 171 172 173.
—mutter 124.
—töchter 319.
Kriegsausrüstung 337.
Kronreif 124.
Krug 122 159.
Kuchen, der Himmelskönigin geweiht 79 332.
Kuh 340.
Kultsprache 71.
Kultur, alte 285, Abneigung gegen die — 17; Kulturhistorisches 244 253.
Kuschi 292.
Kuschiten 126 303 338.
Küstenländer 342 344.
Lachis 279.
Laien 215.
Lamm, zum Schlachten geführt 113.
Landbau 315.
Landesverrat 301.
Landvolk, Religion bei — 25 26 27.
Laster der Hauptstadt 56.
Laubhüttenfest 244.
Lauge 25.
Lärmhorn 71.
Läuterungsgericht 188.
Leben und Lehre 254.
Lehnwort, aramäisches 371, babylonisches 369.
Leichenbrände zu Ehren Verstorbener 279.
Leidenschaft, das Zwingende der — 27.
Leontopolis 327.
Levi 275 276.
Libanon 155 173 177 178.
Libyer 338.
Licht 102.
Lichtungen auf Bergen 33 42.
Lieblingskind 250.
Linnengürtel 119 120.
Lippenberührung 8.
Liturgie, liturgische Formel 267 273.
Lobopfer 273.
Lokalkult XI 13 15 24 25 26 29 43 45 47 89 331.
Löwe 48 49 116 209 356 362 372.
Lud 338.
Lumpen 304.
Luxuswagen 152.
Lüge 307 308.
Lügenbach 136.
Lügengriffel 88.
Maaseja 232 286.
Macedonien 203 205.
Madmen 346 348.
malben (מַלְבֵּן) 326.
Manasse 20 131 132 161.
Mandelzweig 11.
Mantiker 365.
Marrātim 363.
Maschal 147 253.
Massa, das Wort — 185 194 196.
Mazzebe 327.
Märchen 371.
Meder 203 205 368.
Megiddo, Schlacht bei XI 86 173 210.
Meineid 57.
Melech, Melek (Gottheit) 26 269 303.
Memphis, Manuphi (נֹף resp. מֹף) 22 328 339 340.
Menschenopfer 31 85 269 s. Kindesopfer.
Mephaat 349.
Merodak 360.
Messias 181 182 239 274; messianisches Reich XX 39 40 54, Zeit 274; Wehen des Messias 54.

Metallprüfer 73.
Metrum, der Dichtungen Jer's XII 15 240 243 247; Verse: zweihebige 16 144 306 352, dreihebige 16 21 54 144 241 245 306 335 352, vierhebige 114, fünfhebige 348. Metrum, nicht streng durchgeführt 17 337.
Micha ben Ahikam 292.
—, der Prophet 210 214.
Midrasch IX X XVI XVII XX XXI 74 75 107 119 160 163 202 209 210 261 283 296 297 311 313 375.
Migdol 328 339.
Milkom 347 352.
Minni 370.
Mizpa XII 313 314 315.
Moab, Moabiter 97 205 218 220 315 337 345 347 348 349, von Juden gehasst 349; ihre Prahlsucht 347, Wiederherstellung in der Endzeit 352.
Mohr 125.
Monatsbezeichnung 217.
Monotheismus XIX 20 102 210 219.
Mose und seine Zeit 16.
Most 247.
Mystik, abergläubische 28.
Mythen 371.
Nabatäer 355.
Nabis, demagogische 30 32 224 233.
Nachlese 67, im eschatologischen Sinn 68.
Nachtgestalt (Dämon) 46.
Namengebung 292.
Natur, die unberührte 244.
Nebo 345.
Nebukadrezar 169 179 201 218 219 277 284 310 326 327 334 337 339 340 343 358 378 380 381.
Nebusaradan 311 313 314 380.
Nebuschasban 310.
Necho 23 174 337.
Negeb 124 152.
Nergalscharezer 310.
Netopha 315.
Neubruch 46.
Neumond, Beobachtung seines Eintretens 244.
Nimrim 351.
No = Theben 342.
Nomismus, der jüdische 186 285.
Norden 12 72 125 246 289 338 343; die nordischen Völker 13 51 201.
Nordisrael 36 37 38 39 78 243 247 269 289 348.
Nothelfer, unsichtbare 132.
Numen, im Götterbaum 28, im Stein 28; die lokalen Numina 131 184.
Nützlichkeitsstandpunkt 76.
Obereunuch 310.
Obermagier 310.
Oberschlächter 311.
Oel 247, —baum 111 112.
Omen, glückliches 11 261.
On 327.
Opfer, Opfergabe 317.
—gäste 80.
—gesetzgebung 80 81 82.
—kult XIX 245.
—mahl 286.
—schmaus 80.
—sitte 80.
—wesen 80 89.
Ophir 100.
Optimismus 213 225.
Orakel gegen Heidenvölker XX 336.
Ostwind 156.
Palästina 19 42 116, Einnahme von — 267.
Panther 52 58.
Pardel 125.
Paronomasie 346.
Parther 206 359 361.
Paschchur ben Malkia 169 302.
Paschhur 159 163 164.
Pathros 328.
Patrioten 266.
Pauke 244.
Perser 361.
Pessimismus 213.
Pest 132 170 199 220 268 302 323 330.
Pharao 204, s. Amasis, Hophra, Necho.
Philister 98 118 205 342 344.
Phönizier 220 344.
Phylakterien 376.
Physikalia 102 258 259.
Poesie und poetische Form 4 337 s. Metrum.
Posaunenstösse 208.
Prachtbau 175.
Präexistenz 5.
Predigt, synagogale XVII. —rhetorik 76.
Priester 19 69 70 130 183 210 211 212 213 214, levitische 274 275 277.
Propheten 20 30 50 60 69 70 78 88 89 109 129 130 160 169 183 184 185 187 189 191 192 210–214 221 222 230 266 301; Glücks- und Unglückspropheten 225; der wahre Prophet 53 90 136 165 285; der Prophet = Respektsperson 160 169 194.
—amt 184 185.
—geschichten und —legenden XVII 37 119 120 219.
—märchen 132 154.
—schüler 7.
—unwesen 185 192.
Prosa, poetisch gefärbte 49 70.
Proselyten 119.
Pukud 363.
Purpurkleid 101.
Put 338.
Quelle, heisse 345.
Rabba 353 354.
Rache Jahwes 114 364.
—gefühle 158.
—scharen, göttliche 132.
Rahel XI 248 249.
Rama 248 313 314.
Rat (Plan) Gottes 186 187 188 189 190 219.
Raubvogel 117.
Räuberhöhle 76.
Rebe, wilde 25, s. auch Edelrebe.
Rebhuhn 147.
Rechabiten 284–288.
Regen 127 131, Früh— 63,

Spät— 63; —mangel 34 127, —not 130, —theologie 131, —verweigerung 34.
Reigentanz 247.
Rein und unrein 25, levitisch— 290.
Religion, die antike 320, Geschlechter— 28; — und Ethik 186 285 308 325, — und Kultur 285, — und Theologie 90.
—mengerei und —vertauschung 20.
Rest Israels 246 363.
Reue Jahwes 321, des Volkes 35 36 38 39.
Ribla 310 380.
Ross 87 91.
Rossthor 259.
Römer 206.
Sabbath XVII 149–152.
Samarien 184 244 317.
Schakal 128.
Schalischim 305.
Schallum 174.
Scharlach 55.
Scheba 71 72.
Scheidebrief 37.
Scheideweg 70.
Schemaja 227 234 235 236 237.
Scheol 374.
Scherbenthor 159 160 162.
Scheschak 206.
Scheusale im Tempel 84.
Schichor 23.
Schicksalstermin 220.
Schild 337.
Schlachtopfer 80 81 274.
Schlange 341.
Schlangenbeschwörer 91.
Schmuck der Frauen 55.
Schnee 155.
Schnittwunde 317 344 351 353.
Schnitzbild 92.
Schreibermesser 294.
Schriftgelehrte, Schriftgelehrsamkeit X XI XVIII 19 82 86 90 122 150 157 158 170 189 255 257 337 369.
Schuldbrief 280.
Schulderlass 281.
Schutzformel 98 101.
Schutzzauber 100.
Schwellenwächter 235.
Schwert 170 199 220 268 302 322 323 329 331 338; — Jahwes 339 344.
Schwur, Jahwes 333; — bei Jahwe XI 45 57 119 305, bei anderen Göttern 58 59.
Sebuda 124.
Seelenruhe 70 71.
Seelsorge XVIII 184 189.
Segen Jahwes 247.
Sehnen der Menschenseele zum wahren Gott 43.
Seife 25.
Sekte, religiöse 285.
Selbstmord 168.
Seraja 360 375 376.
Sibma 350.
Sichem 317.
Sidon 218.
Siegelring 179.
Signal, —stange 48 52.
Silber 100.
Silo 75 77 210 212 317.
Simon der Makkabäer 242.
Sinnlichkeit, Sinnenleben 44.
Sirjon 155.
Sitte, alte 33.
Sittlichkeit 82 89; sittliche Forderungen 73, Vergehungen 69 93 233, Werte 266.
Skepsis 148 252.
Sklave 21 22 23 69 125 143 279 280 281 283 298; Freilassung hebräischer Sklaven XVII 279 280 282.
Skythen XI 6 12 48 49 51 52 55 61 65 66 69 78 92 116 143.
Skythenlieder XIV 48 56 58 65 67 72 90 105 130 142 143.
Sodom 185.
Solidarität der Blutsgenossen 253.
Speiseopfer 274.
Spott, gutmütiger 252; —vers 347.
Spreu 126.
Sprichwort 113 115 118 134 153 157 253.
Spross Davids 181 274 275.
Spukerscheinungen 248.
Städter 56 57 58 87.
Stehlen von Worten 193.
Stern, glückbringender 100, Einfluss auf das Wetter 155; Nordsterne 155 156.
—gottheit 98 101.
Stirn, eherne 135.
Strafe Gottes 106 149 254.
Strafzeit 220.
Streitross und —wagen 337.
Stricke 217.
Strophenbau: Disticha 363, Tetrasticha XII 16 21 24 29 48 54 114 241 245 306 335 352 353 354, Achtzeiler 144.
Sünde 363, Abwaschung der — 273, Begriff der — 308; — der Väter XVII XVIII 18 131 151 267 283.
—bekenntnis 131.
—gefühl 329.
—vergebung 257.
Symbolik 38 86 101; symbolische Handlung 119, — Name 181.
Tabor 340.
Tachpanches 326 339.
Tag Jahwes 239 338.
Tarsis 100.
Tempel XI 75–78 84 116 210 212 216 222 223 233; Verbrennung des — 311, Verunreinigung 84. Das „neue Thor“ des — 213 292.
—aufsicht 235.
—beamte 162 169 286.
—berg 215.
—besuch 75.
—gefässe, —geräte 222 223 224 379 380.
—gemeinde 199.
—kammern 286 292.
—kult 89 152.
—rede 74 75 80 210.

Tenne 371.
Thekoa 65.
Thema 205.
Theman 354 356.
Theokratie 119 242 243.
Theologie und Theologen XVIII 90 107 110 144 150 189 190 220 254.
Thonflasche 160 161.
Thophet 74 84 85 160 162.
Thora XI 19 71 88 110 121 140 193 211 255 257; Anhänger der Thora 256.
—prophet 266.
—weisheit 90.
Thore der Stadt 127 309 f. 312.
Tinte 293.
Tiphsar 370.
Tod = Schnitter 97.
Todesstrafe 212 233, Todesurteil 213.
Topf (zur Aufbewahrung von Dokumenten) 264.
Totenaberglauben 96.
—ehren 177 216.
—klage 84 138 139 248 249 317.
—knochen 86.
—sang 94.
Töpfer 153.
Trankopfer 162.
Traube, saure 253.
—kuchen 350.
Trauerriten, —zeichen 139 317 344 351 353.
Traum 191 192 194 252; s. auch Wahrtraum.
Trinkbecher 286.
Tröstung, der Späteren 241.
—becher 139.
—büchlein XVII XX 237 238.
Tyrus 218 342 344.
Ueberläufer 300 302.
Umnamung 163 174.
Ungötter 58.
Uphas 100.
Uria 210 215 216 293.
Uroffenbarung 342.
Uz 204.
Vergeltung, in dieser Welt 145.
—lehre XIX 144 154.
Verkehr Jahwes mit Propheten 119.
Verleumdung 93.
Verlogenheit des Volkes 87 93 94.
Versiegelung 264.
Verwerfung des Volkes 196 255.
Verwünschung 159 167.
Verzweiflung 137 168, Gestus der — 32 249.
Vision XIV 7 10 11 53 54 136 196 200 203 306.
Vogelsteller 63.
Volk, das jüdische und die Völker 6 7 10, Fortbestand des — 266; Völkerverderber 49.
—buch 120.
—etymologie 163.
—gemeinde 242 246.
—menge 253 275.
—poesie 156.
—seele 42.
Vorhersehen eines Ereignisses 227.
Wachthof der Königsburg 260 261 302.
Wahrsagung 129.
Wahrtraum 186.
Wankelmut des Volkes 129.
Wassermangel 127 145.
Weg, „der Weg“ 88 105, ewiger — 70, — Jahwes 82 83, — der Juden 119; Wege wählen 71. Scheideweg 70 71.
—weiser 250.
Weiber, in Aegypten 330 332 333; s. auch Harem.
Weihrauch 71 72 317.
Wein 122 284 285 347 350 351; Taumel— 367.
—bau 350.
—berg 117 311 369.
—keltern 351 369.
—lese 350 369.
Weise und Weisheit 90 97 100.
Weissagung, Glücks— und Unheils— 225.
Weltgericht, s. Gericht, das grosse.
Weltordnung, physische 258.
Weltregierung Jahwes 116.
Widder 356.
Widerspenstigkeit des Volkes 63.
Wildesel 128 346.
Willensfreiheit 126.
Wind, Aufenthaltsort der Winde 359.
—braut 50.
Wink Jahwes 266.
Winkel der Erde 72 246.
Winzer 67.
Worfeln des Korns 50.
Worfgabel 133.
Wort Jahwes X 4 7 10 11 61 68 80 97 135 137 168 172 185 186 192 193 262 263 268 271 280 288 289 295 296 300 313 321 324 325 328 359 366 375; das „Wort“ 60; Verächter des Wortes 135 137 149 186.
Wortspiel 14 65 79 178 181 340 351.
Wunde 67 241, unheilbare 240.
Wurfspiess 72.
Würzrohr (Kalmus) 71 72.
Wüste, des Exils 244; Israel in der — 16 243.
—reise 19.
—wind 50.
Zahl, Vier— 132; siebenzig Jahre 201 202 220 227 230.
Zahlenbuchstaben 291.
Zahn, stumpfer 253.
Zählen der Schafe 274.
Zecher, Kreischen der — 138.
Zedekia, König XII XIV XVI 3 168 169 174 196 199 217 221 224 227 229 260 261 268 277 279 280 284 296 297 300 301 302 303 305 306 310 319 359 375 377 379 381; seine Angst 305 307, sein Schicksal 278 311.
Zedekia, Prophet 227 231 233.

Zeichen 333; — des Himmels 98 100, von Jahwe 260.
Zeit, die gute 258.
Zephanja, Oberpriester 169 228 234 235 236 298.
Zeugen bei einem Kontrakt 264.
Zidon 342.
Zimri 205.
Zion 40 65 77 361 371.
Zionsberg 247 259.
—tempel 18 317.
Zisterne 21.
Zoar 346.
Zorn Jahwes 17 32 35 39 46 47 49 68 80 101 105 106 117 135 158 159 170 182 187 257 269 272 290 291 317 321 364 378.
Zornesbecher Jahwes 200 203 204 355 367.
Zuchtlosigkeit 59.
Zugvögel 156: Kranich, Schwalbe, Storch, Turtel 87.
Zukunft, goldene 182 275, hoffnungsvolle 230 266, vollkommene 254.
Zukunftsbild XVIII 94.
Zukunftshoffnungen 247 363.
Zunge, mit der — schlagen 157 158.

Date Due

BS1154 .K870 vol.11

Duhm, Bernhard, 1847-1928
Das Buch Jeremia / erklärt vor
Bernh. Duhm.

39967000558481

DEMCO